الإبهاج في شرح المنهاج

على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥هـ

تأليف

شيخ الاسلام علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٧٥٦هـ
وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٧٧١هـ

الجزء الثالث

كتب هوامشه وصححه
جماعة من العلماء باشراف الناشر

دار الكتب العلمية
بيروت ـ لبنان

١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

دار الكتب العلمية

بيروت – لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٢٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH

Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

الكتاب الرابع في القياس

وهو إثبات حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت

أقول القياس في اللغة التقدير ومنه قست الأرض بالخشبة أي قدرتها بها والتسوية، ومنه قاس النعل بالنعل أي حاذاه، وفلان لا يقاس بفلان أي لا يساويه، قال الشاعر[1]:

خف يا كريم على عرض يدنسه مقال كل سفيه لا يقاس بكا

وبهذا المعنى يطلق على القياس المسطلح، لأن الفرع يساوي الأصلي في الحكم وأما تعريفه في الاصطلاح بين العلماء فقد ذكروا فيه أمور أقربها ما ذكره المصنف وهو الذي أبداه الإمام في العالم، وهو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت[2]. قال الإمام، ونعني بالإثبات القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن، سواء أتعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أم بعدمه، وأما المثال فبديهي التصور، لأن كل عاقل يعرف بالضرورة كون الحار مثلاً للحار في كونه حاراً ومخالفاً للبارد في ذلك، وإنما قلنا إثبات مثل حكم ولم نقل إثبات حكم، لأن عين الحكم الثابت في الأصل ليس هو عين الثابت في الفرع بل مثله، وأما الحكم فسبق تفسيره في أول الأصول، وأما المعلوم فلسنا نعني به مطلق متعلق العلم فقط، بل ومتعلق الإعتقاد والظن، والفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور، وإنما قلنا معلوم ولم نقل موجود ولا

---

(١) لم أقف له على قائل.

(٢) وقد عرفه بعضهم بأنه: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بالاشتراك في صفة، أو انتفاء صفة أو حكم، أو انتفاء حكم».

وهو اختيار الإمام الغزالي.

انظر المستصفى (٦٢٨/٣) الإحكام للآمدي (٢٦١/٣) فواتح الرحوت (٢٤٦/٢).

شيء لجريان القياس في المعدوم والموجود، والشيء عند الأشاعرة لا يطلق على المعدوم وإنما لم يذكره بدل المعلومين الأصل والفرع لرفع إيهام كون الفرع والأصل وجوديين، وذلك لأن الأصل ما يتولد منه شيء والفرع ما تولد عن شيء وإنما قلنا في معلوم آخر، لأن القياس كما عرفت هو التسوية بين الأمرين، فيستدعي وجود المنتسبين، وإنما قلنا لاشتراكهما في علة الحكم، لأن القياس لا يوجد بدون العلة، وإنما قلنا عند المثبت ليشمل الصحيح والفاسد في نفس الأمر، وإنما لم يقل بدل المثبت المجتهد ليعم كل مثبت من مجتهد وغيره، وقوله مثل حكم كلاهما مضاف بغير تنوين، أعني مثل، وحكم، ومعلوم مضاف إليه منون، ولهذا قال في المعالم إثبات مثل حكم صورة لصورة أخرى، وهو أوضح .

قال (قيل الحكمان غير متماثلين في قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة قلنا تلازم، والقياس لبيان الملازمة والتماثل حاصل على التقدير والتلازم والاقتران لا نسميها قياساً).

اعترض على حد القياس هذا بإنه غير جامع، لأنه ينتقض بقياس العكس، وهو تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم، وقياس التلازم والمقدمتين والنتيجة، أما قياس العكس، فكقول الحنفي، لو لم يكن الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف مطلقاً لم يصر شرطاً بالنذر قياساً على الصلاة، فإنها لما لم تكن شرطاً لصحة الاعتكاف في الأصل لم تكن شرطاً له بالنذر، إذ لو نذر أن يعتكف مصلياً لم يلزمه الجمع، بخلاف ما لو نذر أن يعتكف صائماً والثابت في الأصل نفي كون الصلاة شرطاً لها وفي الفرع إثبات كون الصوم شرطاً فحكم الفرع ليس حكم الأصل بل يقتضيه ونظير هذا المثال أيضاً من مذهبنا قولنا أن المفوضة يجب لها المهر بالوطىء وعلى أصح القولين والقول الآخر أنه يجب بالقصد واتفق القولان على أن الوطىء في هذا النكاح لا بد له من مهر، إنما الخلاف في أنه بماذا يجب، وخرج القاضي الحسين وجهاً أنه لا يجب مهر أصلاً فيما إذا وطىء المرتهن الجارية المرهونة بإذن الراهن ظاناً أنها تباح بالإذن حيث لا يجب المهر في أحد القولين، بجامع حصول الملك من مالك

البضع فنقول في الدليل على أنه لا بد من مهر رداً على هذا التخريج الزنا لو شرط فيه مال لم يثبت لأن المال لا يتعلق به شرعاً أصلاً، فلم يتعلق به شرعاً فكذلك الوطىء المحترم، إذا نفى عنه وجب أن لا ينتفي، لأنه يتعلق به المال أصلاً شرعاً فلم ينتف عنه بالشرط، فالثابت في الأصل كون المال لا يجب أصلاً، وفي الفرع الوجوب، والجواب أن هذا في الحقيقة تمسك بنظم التلازم بالقياس، وإثبات لإحدى مقدمتي التلازم بالقياس، فإنك تقول في المثال الأول لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف لم يصر شرطاً له بالنذر، فهو شرط له مطلقاً، فهذا تمسك بنظم التلازم، واستثناء لنقيض اللازم لإثبات نقيض الملزوم، ثم أنك تثبت المقدمة الشرطية بالقياس، وهو أن ما لا يكون شرطاً للشيء في نفسه لا يصير شرطاً له بالنذر كما في الصلاة وقيس عدم شرطية الصوم بالنذر على عدم شرطية الصلاة بالنذر، بجامع كونها غير شرطين، أحدهما في الوقائع بالإتفاق، والثاني على تقدير أن يكون الصوم ليس شرطاً في الواقع، فوضح أن هذا قياس الطرد لا قياس العكس، وظهر دخوله في الحد، وهذا الجواب هو المعنى بقوله، قلنا تلازم إلى آخره وأما قوله والتلازم والإقتراني لا نسميها قياساً فهو جواب عن سؤال مقدر، وهو ما أشرنا إليه من أنه ينتقض بقياس التلازم، والمقدمتين، والنتيجة وتقريره أما قياس التلازم وهو القياس الإستثنائي، فهو كقولنا إن كان هذا إنساناً فهو حيوان، لكنه إنسان فهو حيوان، لكنه ليس بحيوان، فليس بإنسان وأما المقدمتان، والنتيجة، وهو القياس الإقتراني، فكقولنا وكل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، وكل جسم محدث، فحكم النتيجة ليس حكم المقدمتين، وأجاب بأن ما ذكرتموه من الإستثنائي والإقتراني لا نسميها قياساً في إصطلاحنا، وإن كان المنطقيون يسمونها قياساً، وإنما لا نسميها قياساً لأن القياس هو التسوية، وهي لا تحصل إلا عند تشبيه صورة بصورة وليس الأمر كذلك في التلازم، وفي المقدمتين، والنتيجة، فإن قلت بل هي حاصلة في هذين الموضوعين، لأن الحكم في كل واحدة من المقدمتين معلوم وفي النتيجة مجهول، فاستلزام المطلوب من هاتين المقدمتين يوجب صيرورة الحكم المطلوب مساوياً للحكم في المقدمتين في الصفة المعلومة، قلت لو كفى هذا الوجه في إطلاق اسم القياس لوجب أن يسمى كل

دليل قياساً، لأن التمسك بالنص جعل مطلوبه مساوياً لذلك النص في المعلومية، فلو صح ذلك لامتنع أن يقال ثبت الحكم في محل النص بالنص لا بالقياس، والله أعلم، قال الإمام فإن أردنا أن نذكر عبارة في تعريف القياس شاملة لجميع هذه الصورة نقول القياس قول مؤلف من أقوال، إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، وقد تم شرح التعريف المذكور في الكتاب للقياس المصطلح، وما أورد عليه مما أشار إليه صاحب الكتاب.

ولقائل أن يقول يرد عليه أمران أحدهما قياس الشبه فإنه خارج عنه إذ لا علة فيه معينة لا سيا الشبه الصوري عند من اعتبره وثانيها قياس لا فارق، فإنه ليس فيه علة عند المجتهد، وأورد الآمدي اعتراضاً، وقال إنه مشكل لا محيص عنه، وهو أن الحكم في الفرع متفرع على القياس، وليس ركناً في القياس، لأن نتيجة الدليل لا تكون ركناً في الدليل لما فيه من الدور، وعند ذلك فيلزم منه أخذ إثبات الحكم في الفرع في حد القياس، وهو دور، قال الهندي، وهذا الإشكال ضعيف جداً لأن المأخوذ في حد القياس إنما هو الإثبات، لا الثبوت الذي يترتب عليه، ونتيجة القياس هو الثبوت لا الإثبات، قلت وهذا حق، والعجب من الآمدي أنه لما ذكر حد القاضي، وهو قول القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما أو نفيها عنهما قال حمل الفرع على الأصل معناه التشريك في الحكم، ثم اعترض بهذا الإشكال الذي فخم أمره، وقال المختار في حده، أن يقال أنه عبارة عن الإستواء بين الفرع والأصل في حكم الأصل بناء على جامع بينهما في نظر المجتهد، قال، وهذه العبارة جامعة، مانعة، وافية بالغرض، عارية عما يعترضها من التشكيكات العارضة لغيرها، ونحن نقول إن كان الأستواء هو التسوية، والتسوية هي الحمل، فهي موافقة لحد القاضي، سواء من غير فرق، وقد تقدم قوله فإن قوله في إثبات حكم لهما إلى آخره شرح لمعنى الحمل، وكذا هو شرح لمعنى الاستواء، إذ هو مستلزم لثبوت الحكم في الفرع فلم يخرج بذلك عن كونه جعل حكم الفرع ركناً في القياس، فيرد عليه ما أورده، وإن كان الاستواء غير التسوية، فيرد عليه ما ذكرناه مع إختلاف التسوية والاستواء في

المعنى، فالعجب من اختياره لهذا الحد بعد اعتراضه على الأول بما زعم أنه لا محيص عنه وهو لازم له إن كان ما أورده صحيحاً، و ينفرد ما قاله هو بأنه وضع الاستواء موضع التسوية وهما غيران.

قال (وفيه بابان الباب الأول في بيان أنه حجة وفيه مسائل الأولى في الدليل عليه يجب العمل به شرعاً، وقال القفال والبصري عقلاً والقاساني (١) والنهرواني (٢) حيث العلة منصوصة أو الفرع بالحكم أولى، كتحريم الضرب على تحريم التأفيف، وداود أنكر التعبد به، وإحالة الشيعة والنظام)؟.

يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً ويجب العمل به شرعاً، وبه قال السلف وجمهور الخلف، وزاد القفال من أصحابنا وأبو الحسين البصري، فزعما أن العقل موجب لورود التقييد بالقياس، ووافقهما أبو بكر الدقاق من أصحابنا، كما نقله الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع، ومن الناس من أنكر التعبد به، وقد نقله في الكتاب عن داود، وهو قضية نقل غيره، ونقل الإمام عن داود أنه أحاله عقلاً، وفي كل من النقلين نظر، فقد قال أبو محمد بن حزم، والآمدي، أن داود يقول بالقياس إذا كانت العلة منصوصة، كمذهب القاساني، والنهرواني الآتي ذكره إن شاء الله تعالى، قال ابن حزم، وأما نحن فلا نقول بشيء من القياس، وأما النظام والشيعة، فأحالوه عقلاً، كذا نقل المصنف، والنقل عن النظام ليس بجيد، لأنه خصص المنع من التعبد بشرعنا خاصة، قال لأن مبناها على الجمع بين المختلفات، والفرق بين المتماثلات، وذلك يمنع من التعبد بالقياس، وأما ما ذكره المصنف بعد، من أن القياس

---

(١) هو: أبو بكر، محمد بن إسحاق القاساني ــ بالسين المهملة ــ نسبة إلى «قاسان» «قم» بلدة عند ايران، كما حرره ابن حجر وإن كان في بعض النسخ بالشين المعجمة. كان داودياً، ثم صار شافعياً، له كتاب «الرد على داود في إبطال القياس».
(الفهرست ص ٣٢٤، تبصير المنتبه ص ١١٤٦).

(٢) هو: أبو الفرج، المعافى بن زكريا النهرواني، كان أعلم الناس في زمانه، و يعرف كل أنواع العلوم العقلية والنقلية.
توفي سنة ٣٩٠ هـ (اللباب ٣/٢٤٩).

الجلي لم ينكره أحد، فمدخول، ولو صح لكان وجهاً يرد عليه هنا، وأما القاشاني والنهرواني فقالا يجب العمل بالقياس في صورتين.

إحداهما أن تكون العلة منصوصة، قالا وذلك أما بصريح اللفظ أو بما يماثله، كذا نقله عنهما القاضي في مختصر التقريب، وإمام الحرمين، والغزالي، والإمام، والآمدي، وغيرهم.

والثانية أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل، ومثل له في الكتاب بقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف، وقد سبق منه أن هذا من باب المفهوم، وسيأتي النظر في أن ذلك هل هو متناف إن شاء الله تعالى، وهذا إيضاح ما في الكتاب مما يتعلق بمذهب القاشاني والنهرواني، وهو في النقل عنهما تابع لأصحابه وقد نقل عنهما الآمدي أنهما لم يقضيا بوقوع القياس إلا فيما كانت عليه منصوصة أو مومأ إليها فقط، والذي نقله الغزالي أنهما خصصاه بموضعين:

أحدهما: النص والإيماء كما عرفت.

والثاني الأحكام المعلقة بالأسباب، كرجم ماعز لزناه، ووالمعلق باسم مشتق، كالسارق، والسارقة، قال الغزالي وكليهما يعنيان بهذا القسم تنقيح المناط و يعترفان به، وكلام إمام الحرمين في البرهان قريب من ذلك، فإنه قال: المقبول عندهما من مسالك النظر في مواقع الظنون شيئان: أحدهما ما دل من كلام الشارع على التعليل به، ولهذا صيغ منها، ربطه الحكم بالأسماء المشتقة، كالزانية، والزاني ومن هذا القبيل، سها فسجد زنى ماعز فرجم، فالفاء تقتضي ربطاً وتسبيباً وذلك مشعر بالتعليل، قال وربما يلحقون به الفحوى في مثل قوله تعالى ﴿وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ (١) والأمر الثاني ما يكون في معنى المنصوص عليه بالمنصوص عليه، كقوله عليه السلام «لا يبولن أحدكم في الماء الراكد» (٢) قالا لو جمع جامع بولا في وعاء وصبه في الماء الراكد كان في معنى البول في الماء، انتهى، وكذلك كلامه في مختصر التقريب، والإرشاد للقاضي

(١) سورة الإسراء آية (٢٣).

(٢) أخرجه البخاري ومسلم بلفظ: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، ثم يغتسل فيه».

أبي بكر، وقال إن القياسين اختلفوا فذهب قوم إلى أن ما صاروا إليه ليس قولاً بالقياس، وإنما هو تتبع منها للنص، وقال آخرون وهو الحق، هو قول ببعض القياس، وقال إمام الحرمين في البرهان إن أبا هاشم قال بهذين الوجهين، وزاد ثالثاً: وهو ما إذا طولب المكلف بشيء واعتاص[1] عليه الوصول إليه يقيناً فيتمسك بالإمارات المفضية إلى الظن، ومثل أبو هاشم هذا بوجوب استقبال القبلة عند أشكال جهاتها انتهى، وهذا من أبي هاشم يحتمل أن يكون منعاً من القياس، إلا في هذه الأماكن الثلاثة، و يكون حينئذ مذهباً آخر في القياس لم يتقدم له ذكر، ويحتمل أن يكون منعاً من العمل بالظن مطلقاً، إلا فيها، وفي الباب مذهب آخر، ذهب إليه أبو الفضل بن عبدان من أصحابنا، أن من شرط صحة القياس حدوث حادثة تؤدي الضرورة إلى معرفة حكمها.

(تنبيه) ذهب الأكثرون إلى أن دلالة الدليل السمعي عليه قطعية، وقال بعضهم بل ظنية.

قال (استدل أصحابنا بوجوه، الأول أنه مجاوزة عن الأصل إلى الفرع، والمجاوزة اعتبار، وهو مأمور به في قوله تعالى فاعتبروا قيل المراد الألفاظ فإن القياس الشرعي لا يناسب صدر الآية قلنا المراد قدر مشترك، قيل الدال على الكلي لا يدل على الجزئي، قلنا بلى، ولكن ههنا جواز الاستثناء دليل العموم قيل الدلالة ظنية، قلنا المقصود العمل فيكفي الظن).

استدل أصحابنا على حجية القياس بوجوه أربعة:

أحداها: أن القياس مجاوزة اعتبار، والاعتبار مأمور به فالقياس مأمور به أما المقدمة الأولى فلأنه مجاوزة عن الأصل إلى الفرع.

وأما الثانية فلأن الاعتبار مشتق من العبور وهو المجاوزة والعبور تقول عبرت عليه وعبرت النهر.

---

(١) في لسان العرب: فصل العين حرف الصاد: «اعتاص على هذا الأمر يعتاص، فهو معتاص: إذا التاث عليه أمره، فلم يهتد لجهة الصواب فيه».

وأما الثالثة فقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ أمر بماهية الاعتبار، وهو أمر شامل لجميع أنواع الاعتبار ومن جملة أفراده القياس فوجب أن يكون الاعتبار مأموراً به واعترض الخصم أولاً بأنا لا نسلم أن الاعتبار المجاوزة، بل المراد من المأمور به الاتعاظ ودليل ذلك أن القياس الشرعي لا يناسب صدر الآية وهو قوله تعالى: ﴿يَخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيدِيهِم وَأَيْدِي المؤمنين﴾ (1)، فإنه لا يقال بعد ذلك فقيسوا الذرة على البر إذ هو حينئذ ركيك من الكلام، ولا يليق بالشرع، وأجاب عنه بأن المراد بالاعتبار القدر المشترك بين الاتعاظ والقياس، وهو المجاوزة إذ في كل منهما معناها بخلاف ما لو جعلناه مختصاً بالاتعاظ فإنه يلزم إما الاشتراك أو المجاز على خلاف الأصل، وإذا حملنا الاعتبار على مطلق المجاوزة لا تلزم الركاكة لأنها إنما تلزم أن لو خصصنا الاعتبار بالقياس الشرعي وليس كذلك ثم اعترض الخصم ثانياً بأنا سلمنا أن الاعتبار المجاوزة، لكن لا يلزم منه الأمر بالقياس لأن الآية دالة على وجوب مطلق الاعتبار والدال على ما به الاشتراك غير دال على ما به الامتياز وغير ملتزم له وهو معنى قوله الدال على الكلي لا يدل على الجزئي ولا يلزم الأمر بالقياس الذي هو جزئي للكلي الذي هو مطلق الاعتبار وأجيب بأن ما ذكر صحيح ولكن هنا يقتضي العموم لوجهين.

احدهما وهو المذكور في الكتاب أنه يحسن أن يقول اعتبروا إلا الاعتبار الفلاني وقد بينا في العموم أن الاستثناء يخرج ما لولاه لدخل فوضح أن كل أعتبار داخل تحت هذا اللفظ:

الثاني أن ترتيب الحكم على المسمى يقتضي أن يكون علة ذلك الحكم هو ذلك المسمى وذلك يقتضي أن علة الأمر بالاعتبار كونه اعتباراً فيلزم أن يكون كل الاعتبار مأموراً به.

ولقائل أن يقول على الأول لا نسلم جواز الاستثناء إذا فسر بالتفسير المذكور وهو ما لولاه لوجب دخوله إذ النكرة في سياق الإثبات لا تعم ثم ولو فسر الاستثناء بأنه ما لولاه لصح دخوله لم يتأت ما ذكر أيضاً لأنه ينتقض

---

(1) سورة الحشر آية (2).

بالآمر بكل ماهية كلية إذ يجوز فيه هذا النوع من الاستثناء نحو صل الصلاة الفلانية مع أن الأمر بالماهية الكلية ليس أمراً بجزئياتها كذا قاله صفي الدين الهندي وهو صحيح وعلى الثاني أن هذا إثبات للقياس بالقياس أو أن كون ترتيب الحكم على الوصف مشعراً بالعلية قياس فيتوقف ثبوته على ثبوت أصل القياس، فلا يثبت به أصل القياس، وإلا يلزم الدور فإن قلت قد قال بحجية هذا النوع من القياس بعض من أنكر أصل القياس لكون العلة فيه معلومة بالإيماء فيصح أثباته به بالنسبة إليه قلت صحيح «لكن لا يصح إثباته بالنسبة إلى منكر أصل القياس» والكلام في هذا المقام ليس إلا معه قال صفي الدين الهندي ويمكن أن يجاب عن اعتراض الخصم بوجه ثالث، وهو أن الأمر بالماهية والكلية وإن لم يقتض الأمر بجزئياتها لكن يقتضي تخيير المكلف بالإتيان بكل واحد من تلك الجزئيات بدلاً عن الآخر عند عدم القرينة المعينة لواحد منها أو لجميعها ثم التخير بينها يقتضي جواز فعلى كل واحد منها و يلزم من جواز فعلى القياس وجوبه لأن القول بجوازه مع عدم وجوبه خارق للإجماع ثم اعترض الخصم ثالثاً بأنا ولو سلمنا أن الآية دالة على الأمر بالقياس لكن التمسك بها ممتنع لأن الاستدلال بالعموم إنما يفيد الظن والتمسك بالظن في المسائل العلمية التي هي الأصول لا يجوز وأجاب المصنف بأن المقصود من حجية القياس العمل به لا مجرد اعتقاده لأصول الدين والعمليات يكفي فيها الظن فكذلك وسائلها والله أعلم ولم يجب الإمام عن هذا السؤال، بل قال إنه عام في كل السمعيات فلا تعلق له بخاصية هذه المسألة وأجاب الهندي بمنع أن تكون المسألة علمية وجعلها ظنية وهذا واضح على أحد الرأيين الذي حكيناهما في أول الباب.

قال (الثاني خبر معاذ وأبي موسى قيل كان ذلك قبل نزول أكملت قلنا المراد الأصول لعدم النص على جميع الفروع).

الوجه الثاني من الوجوه الدالة على حجية القياس السنة، وتلك في قصتين قصة أبي موسى، وقصة معاذ، أما قصة معاذ فروى عنه أن النبي ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال له «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء» قال أقضي بكتاب الله، قال

فإن لم تجد في كتاب الله، قال فبسنة رسول الله ﷺ قال فإن لم يجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ قال أجتهد رأيي ولا آلو قال فضرب رسول الله ﷺ في صدره وقال الحمدلله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله (١) والمراد بالرأي القياس قال إمام الحرمين ولا يجوز أن يقال أراد بالرأي الاستنباط من الكتاب والسنة فإن ذلك لو كان على هذا الوجه لكان تمسكاً بالكتاب والسنة، وقد قال في البرهان أيضاً أن الشافعي رضي الله عنه احتج ابتداء على إثبات القياس بحديث معاذ يعني هذا قال والحديث مدون في الصحاح متفق على صحته لا يتطرق إليه تأويل، قلت وهذا عجيب من إمام الحرمين فقد قال إمام الصناعة أبو عبدالله البخاري لا يصح هذا الحديث، وقال الترمذي ليس إسناده عندي بمتصل، وأما قصة أبي موسى وقد جمع في المحصول وغيره بين القصتين وجعلهما واحدة، ولا أعرف ذلك بل روى البيهقي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب إليه كتاباً بليغاً وفيه ثم قايس الأمور، وأعرف الأمثال والأشباه رواه البيهقي، وقال هو كتاب معروف مشهور لا بد للقضاة من معرفته، والعدل به وقد اعترض الخصم على هذا الدليل الثاني، فإنه وإن دل على حجية القياس وقت تقريره عليه السلام، فلا يدل على حجيته دائماً في جميع الأزمنة، بل ذلك قبل نزول قوله تعالى ﴿اليومَ أكْمَلتُ لَكُم دِينَكُم﴾ (٢) فإن إكمال الدين إنما يكون بالتنصيص على الأحكام، فا نزلت هذه الآية استغنى عن القياس، والجواب أن الأصل عدم التخصيص بوقت دون وقت، وأيضاً فلم يقل أحد أن القياس كان حجة إلى حين نزول هذه الآية، ثم زال، والمراد بقوله أكملت

---

(١) رواه أبو داود والترمذي (تحفة الأحوذي، باب: القاضي كيف يقضي ٥٥٦/٤-٥٥٧) وضعفه الترمذي والبخاري، وابن حزم، لكن الإمام الشافعي ــ رضي الله عنه ــ صححه واحتج به على صحة القياس.

أنظر: (تخريج أحاديث المنهاج للعراقي ورقة ٤٣ ــ ب، وابن الملقن ورقة ٤٣ ــ وقد روى البخاري عن أبي بردة ــ رضي الله عنه ــ قال: بعث رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ أبا موسى ومعاذ بن جبل إلى اليمن، وبعث كل واحد منها على مخلاف، ثم قال: «يسرا ولا تعسرا، ويسرا ولا تنفرا... الحديث» التاج (٤٤١/٤).

(٢) سورة المائدة ٣.

لكم دينكم الأصول أما التفاريع فالآية مخصوصة بالنسبة إليها لعدم شمول النص الصريح لجميع الجزئيات، هذا تقرير ما في الكتاب؛ ولك أن تجيب عن هذا الأعتراض بما هو أحسن من هذا الجواب فتقول المراد من قوله أكملت لكم دينكم؛ بيان جميع ما يحتاج إليه في الدين، والآية عامة على هذا التقدير، ثم للبيان قد يكون بلا واسطة كما في التخصيص، وقد يكون بواسطة، كما إذا بين المدارك للأحكام فلم قلتم أنه لا يحصل ذلك إلا إذا كان البيان بلا واسطة؛ وحينئذ لا ينافي إكمال الدين العمل بالقياس، بل يكون من إكمال شرعه ولا يحتاج على هذا التقرير إلى تخصيص الآية، بل تكون باقية على عمومها.

قال (الثالث أن أبا بكر رضي الله عنه قال في الكلالة أقول برأي أبي الكلالة ما عدا الوالد والولد، والرأي هو القياس إجماعاً، وأمر عمر أبا موسى في عهده بالقياس، وقال في الجد أقضي برأيي، وقال له عثمان إن اتبعت رأيك فسديد، وقال علي اجتمع رأيي ورأي عمر في أم الولد؛ وقاس ابن عباس الجد على ابن الابن في الحجب ولم ينكر عليهم؛ وإلا لاشتهر قيل ذموا أيضاً قلنا حيث فقد شرطه توفيقاً).

الوجه الثالث مما يدل على أن القياس حجة؛ وهو معتمد الجمهور الإجماع؛ وتقريره أن العمل بالقياس مجمع عليه بين الصحابة لصدوره من طوائف منهم من غير إنكار، وكلما كان كذلك كان إجماعاً لما تقدم في كتاب الإجماع، وأما صدوره عن طوائف منهم، فلما روى أن أفضل الصحابة الصديق، رضي الله عنه قال حين سئل عن الكلالة، أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والرأي هو القياس، لأنه يقال أقلت هذا برأيك أم بالنص، فدلت مقابلته للنص على أنه للاستدلال، وادعى المنصف في ذلك الإجماع، وكذا ادعى صفي الدين الهندي في النهاية، واستدل عليه بأن أصحابنا رووا عن السلف كلاماً كثيراً أنهم عملوا بالرأي، وقالوا الرأي هو القياس وساعدناهم على ذلك، فدل على أن الرأي هو القياس وفاقاً، فإن قلت هل ذلك باعتبار أصل وضعه، أو باعتبار النقلي، قلت ألا ظهر أنه بطريق النقل مع أن ذلك مما لا حاجة لنا إليه مع ثبوت ما ذكرناه، وأمر عمر رضي

الله عنه أبا موسى في عهده بالقياس، حيث قال، أعرف الاشباه والنظائر ثم قايس بين الأمور، وقد تقدم هذا وقال عمر أيضاً في الحد أقضي برأيي، وقال عثمان لعمر إن اتبعت رأيك فسديد، وإن تتبع رأي من قبلك يعني أبا بكر فنعم الرأي، وقال علي اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد على أن لا يبعن، وقد رأيت الآن بيعهن، وقاس ابن عباس الجد على ابن الابن في حجب الأخوة وقال ألا يتقي الله زيد بن ثابت أن يجعلوا ابن الإبن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً، فثبت صدور القياس بما قلنا وبعيره من الآثار الكثيرة التي لا ينكرها إلا معاند، وقد تواتر القدر المشترك منها، قال القاضي في كتاب التقريب والإرشاد، وقد صار تمسكهم بالرأي وتسويغهم التعلق بطريق الاجتهاد مدرك اختلافهم على الجملة ضرورة، وإن كانت صورة الاختلاف نقلت أحاداً واعترض الخصم على هذا الدليل بأنه معارض بمثله «فإنه نقل عن الصحابة رضي الله عنهم أنهم ذموه أيضاً وأنكروه كما روى عن أبي بكر رضوان الله عليه أنه قال، أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي، وقوله تظلني أي توقع علي ظلا «وتقلني معناه تحملني وعن عمر رضي الله عنه إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء الدين، وعن علي رضي الله عنه لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظهره، إلى غير ذلك من آثار كثيرة والجواب أن معارضة هذا الذم لما ذكرناه أيضاً عنهم من العمل به إن ثبتت فالجمع بين الدليلين أولى، فيحمل هذا على ما إذا كان القياس غير مستجمع لشرائط وذلك على القياس المستجمع لشرائطه، توفيقا بين الدليلين، وهذا ما ذكره في الكتاب وهو جواب إجمالي، وقد قيل إن المعارضة غير ثابتة وأجيب بوجه تفصيلي، أما نقل عن أبي بكر فإنما أراد به قوله في تفسير القرآن ونحن نسلم أنه لا مجال للرأي في ذلك لكونه مستنداً إلى محض السمع عن النبي ﷺ وأهل اللغة بخلاف الفروع الشرعية، وأما قول عمر رضي الله عنه فإنما قصد به ذم من ترك الموجود من الأحاديث، وعدل إلى الرأي، مع أن العمل به مشروطاً بعدم النصوص، ولذلك سماهم بأصحاب الرأي، وإلا فمن قال بالكتاب والسنة والرأي ويقال له صاحب الرأي، لأنه لم يتمحض قوله بالرأي وأما قول علي رضي الله عنه، لو كان الدين بالقياس إلى آخره فيجب

حمله على أنه لو كان جميع الدين بالقياس، و يكون المقصود منه، أنه ليس كلما أتت به السنن على ما تقتضيه القياس.

قال الرابع إن ظن تعليل الحكم في الأصل بعلة توجد في الفرع يوجب ظن الحكم في الفرع والنقيضان لا يمكن العمل بهما ولا الترك لهما والعمل بالرجوع ممنوع فيبقى الراجح.

هذا وجه عقلي، وتقريره أن المجتهد إذا ظن أن الحكم في الأصل معلل بعلة موجودة في الفرع حصل له ظن ثبوت الحكم في الفرع، والظن بوجود الشيء يستلزم الوهم بعدمه لعدم انفكاك كل من الظن أو الوهم عن الآخر والعمل بهم أو الترك لهم يستلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، والعمل بالوهم المرجوح خلاف المعقول والمشروع، فتعين العمل بالراجح، لأنا استقرينا أمور الشرع كلها جزئية وكلية، فوجدنا الراجح يجب العمل به لقوله ﷺ، نحن نحكم بالظاهر وما أشبه ذلك، وهذا معنى قولنا يتعين العمل بالراجح وليس المراد منه أن كونه راجحاً صفة يقتضي الثواب على فعله والعقاب على تركه حتى يقال عليه الأحكام عندنا، إنما هي من جهة الشرع دون العقل، وإنما المراد بتعينه أن الشرع تقرر منه ذلك، فالعقل أدرك كونه راجحاً، والشرع حكم بالعمل بالراجح، وللعقل أهلية الإدراك بلا نزاع بين العقلاء، وقد قيل إن في هذا الدليل نظراً لجواز ارتفاعهما بارتفاع محل الحكم، وذلك بأن لا يكون في الواقعة حكم شرعي البتة، و يكون الأمر فيها محالاً على البراءة الأصلية بناء على أنه لا يجب أن يكون في كل حادثة حكم شرعي.

قال (احتجوا بوجوه الأولى قوله تعالى: لا تقدموا، وإن تقولوا، ولا نقف ولا رطب إن الظن، قلنا الحكم مقطوع، والظن في طريقه).

ذكر من شبه الخصوم ستة، أولها ما تعلقوا به من الكتاب وذلك في قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الذينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسولِهِ﴾(١) والقول بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله، إذ هو قول بغير الكتاب والسنة وأيضاً

(١) مفتتح سورة الحجرات.

فالقياس إنما يفيد الظن والظن منهي عنه، لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1] وقوله ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْم﴾[2] أي ولا تتبع ما لا تعلم، فهي نهي عما ليس بعلم، ومن جملته الظن، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَلاَ رَطِبٌ وَلاَ يَابسٌ إلاَّ في كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[3] يقتضي الاستغناء عن القياس وأيضاً قوله ﴿أنَّ الظَن لاَ يَغْني مِنَ الحَقِّ شَيئاً﴾[4] وأجاب في الكتاب، بأن الحكم مقطوع به لا مظنون، والظن وقع في طريقه، كما تقرر في أول الكتاب، فإن قلت هذا يشعر بأنه سلم أن الظن مذموم، لكنه وقع في طريق الحكم لا فيه وعلى هذا يكون الطريق مذموماً، و يكون الحكم كذلك، لأنه مستفاد من الطريق المذموم، قلت حاصل جوابه أنه منع كون الحكم مظنوناً، حتى لا يستدل الخصم عليه بما استدل ولا يلزم من هذا المنع تسليم أن الظن مذموم ولا إشعار له به، ولو سلمنا أنه يشعر بذلك، فقال الشيرازي شارح هذا الكتاب، لا نسلم أن المستفاد عن المذموم مذموم، ألا ترى إلى جواز كذب المقدمتين مع صدق النتيجة مثل قولك كل إنسان حجر، وكل حجر حيوان، ينتج كل إنسان حيوان، وهو صحيح مع كذب مقدمتيه، ولقائل أن يقول كل إنسان حيوان، في هذا المثال صورة نتيجة لا نتيجة في نفسه وصدقه لنفسه، لا لكونه نتيجة، فلا نسلم أن هاتين المقدمتين ينتجان هذا القول الصادق، واعلم أن هذا الذي أجاب به المضيف ليس شاملاً للآية الأولى، ولا للآية الرابعة والجواب عن الآية الأولى، أنا لا نسلم أن العمل بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله، لأنه ثبت بالكتاب والسنة كما تقدم، وعن الرابعة بأنه عام مخصوص، لعدم اشتمال الكتاب على جميع الجزئيات وقد أجيب عما استدل به الخصم على المنع من الظن بوجهين، آخرين، لم يذكرهما في الكتاب، أحدهما أنه حجة عليه فإن القول ببطلان القياس ليس معلوماً عندك بل مظنون ضرورة أنه لا قاطع على فساده والذاتي أنه يجب تخصيصه بالأصول دون الفروع لوجوب العمل بشهادة الشهود، وحكم القاضي، وفتوى المفتي، واجتهاد المجتهد، في الماء،

---

(١) سورة الأعراف (٣٣).
(٢) سورة الإسراء (٣٦).
(٣) سورة الانعام (٥٩).
(٤) سورة النجم (٢٨).

والتراب، والقبلة وقت الصلاة، وهلال رمضان، وقيم المتلفات وغلبة السلامة في ركوب البحر، وخبر الواحد أو العموم، وقول المقدر في أرش الجنايات، والنفقات، وجزاء الصيد، وصدق الحالف في مجلس الحكم، كل ذلك مظنون و يرفع به النص في الأصل.

قال الثاني وقوله ﷺ تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب و برهة بالسنة و برهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الثالث ذم بعض الصحابة له من غير نكير قلنا معارضان بمثليهما فيجب التوفيق، الرابع نقل الإمامية إنكاره عن العترة، قلنا معارض بنقل الزيدية، الخامس أنه يؤدي إلى الخلاف والمنازعة وقد قال تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا قلنا الآية في الآراء والحروب لقوله عليه السلام اختلاف أمتي رحمة).

الشبهة الثانية للخصوم، ما روى من قوله ﷺ «تعمل هذه الأمة برهة أي قطعة من الزمان، بكتاب الله، ثم تعمل برهة بسنة رسول الله، ثم تعمل برهة بالرأي، فإذا قالوا بالرأي فقد ضلوا وأضلوا، الثالثة الإجماع فإنه قد نقل عن بعض الصحابة ذم الرأي من غير نكير، فكان إجماعاً، والجواب عن هذين الدليلين بأنهما معارضان بمثليهما سنة وإجماعاً كما سلف، فيجب الجمع بين الدليلين بأن يحمل الذم على القياس الفاسد دون الصحيح كما سبق هذا ما في الكتاب، والحديث المشار إليه لا تقوم به الحجة ولا يصلح معارضاً لأن رواية جبارة بن المفلس وهو ضعيف، حماد بن يحيى الأ بح، وقد قال فيه البخاري يهم في الشيء بعد الشيء، قال ابن عدي وسمعت ابن حماد يقول قال السعد بن الأ بح، روي عن الزهري حديثاً معضلاً يعني هذا الحديث، ورواه حماد عن الزهري، كما ذكر عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة مرفوعاً، فإن قلت سلمنا ضعف الحديث ومعارضته لما تقدم، ومعارضة الإجماع أيضاً وأنه يجب التوفيق بينهما، ولكن لا نسلم أن التوفيق متعين بما ذكرت من الطرق، بل جاز أن بعضهم كان قائلاً بالقياس حين كان البعض الآخر منكراً ثم لما انقلب المنكر مقراً انقلب المقر منكراً وحينئذ يكون كل واحد منهم قائلاً بالقياس، ومنكراً باعتبار حالتين فلا تناقض، وتكون الروايتان صحيحتين، مع أنه لا

يحصل الإجماع على صحته، ولا على بطلانه فلا يصح لك ولا لنا، الاستدلال بالإجماع، قلت ما ذكرناه من التوفيق أولى، لأنه يقتضي بقاء ما كان على ما كان من استمرار كل ذي قول على قوله، وتوفيقكم يقتضي التعبير، وأيضاً فلو وقع ما ذكرتموه لاشتهر لغرابته، أو كان في لفظ أحد منهم اشعار بالرجوع، الرابعة نقل الإمامية من الشيعة إجماع العترة على أنه لا يجوز العمل بالقياس، والجواب أن ذلك معارض بنقل الزيدية منهم، حيث نقلوا إجماع العترة على أنه لا يجوز العمل بالقياس، والجواب أن ذلك معارض بنقل الزيدية منهم، حيث نقلوا إجماع العترة على وجوب العمل به، مع أن إجماع العترة غير حجة كما سبق، الخامس أن القياس يؤدي إلى الخلاف والمنازعة، وكل ما كان كذلك فهو منهي عنه، أما الصغرى فلأن القياس مبني على الظن، وهو مختلف باختلاف القياسين، وأما بيان الكبرى، فلقوله تعالى ﴿ وَلاَ تَنَازَعُوا ﴾[1] نهى عن النزاع، فاستلزم ذلك النهي عما يفضي إليه، والجواب أن الآية إنما وردت في مصالح الحروب، لقرينة قوله (فتفشلوا وتهب ريحكم) أو أنها محمولة على النزاع فيما يتعين فيه الحق، كمسائل الأصول، وأما التنازع فيما عدا ذلك فجائز، لما روي من قوله ﷺ اختلاف أمتي رحمة [2] فيحمل الحديث على ما عدا ذلك، واعلم أن الحديث المشار إليه غير معروف، ولم أقف له على سند، ولا رأيت أحداً من الحفاظ ذكره إلا البيهقي في رسالته إلى الشيخ العميد عميد الملك بسبب الأشعري وقد ساقها الحافظ ابن عساكر في التبيين، إلا أن البيهقي لم يذكر له إسناداً، بل قال روى النبي ﷺ كذا، ولو لم يكن له أصل لما ذكره البيهقي، ثم قال البيهقي، سمعت الإمام ناصر العمري يقول سمعت القفال المروزي يقول معناه اختلاف هممهم، فهمة واحد في الفقه وآخر في الكلام، كاختلاف همم أصحاب الحروف في حرفهم، بما فيه مصالح العباد، قلت وهذا

---

(١) سورة الأنفال آية (٤٦).

(٢) قال السيوطي: «أخرجه نصر المقدسي في الحجة، والبيهقي في الرسالة الأشعرية بغير سند، وأورده الحليمي والقاضي حسين وإمام الحرمين، وغيرهم ولعله خرج في بعض الكتب الحفاظ التي لم تصل إلينا» (الجامع الصغير ١٣/١). وأرى أن الحديث محمول على الاختلاف في الفروع، وهذا لا شيء فيه وإنما يدل على اتساع الشريعة الإسلامية وشمولها لكل ما يجد من حوادث ونوازل والله أعلم.

تأويل حسن، وهو أحسن مما نقله أمام الحرمين في النهاية عن الحليمي من أن معناه اختلافهم في الدرجات، والمراتب، والمناصب، وكلا التأويلين علي أنه ليس المراد اختلافهم في الحلال والحرام، قال والدي أيده الله القرآن دال على أن الرحمة تقتضي عدم الإختلاف، قال تعالى ﴿وَلاَ يَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ إلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾ (١)وقال تعالى ﴿وَلَكِن اخْتَلَفُوا فَمِنْهُم مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ﴾ (٢)وكذا السنة قال عليه السلام «إنما هلكت بنو إسرائيل بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم» والآيات (٣) والأحاديث في ذلك كثيرة والاختلاف على ثلاثة أقسام.

أحدها في الأصول وهو المشار إليه في القرآن ولا شك أنه بدعة وضلالة.

والثاني: في الآراء والحروب هو حرام أيضاً لما فيه من تضييع المصالح.

والثالث: في الفروع كالاختلاف في الحل والحرمة ونحوهما، قال والدي أيده الله، والذي يظهر لنا ويكاد أن يقطع به أن الإتفاق فيه خير من الإختلاف، لكن هل نقلوا الاختلاف ضلال كالقسمين المذكورين ولا كلام ابن حزم ومن سلك مسلكه ممن منع التقليد يقتضي أنه مثلها وأما نحن فإنه يجوز التقليد للجاهل والأخذ بالرخصة من أقوال العلماء بعض الأوقات عند مسيس الحاجة من غير تتبع الرخص، ومن هذا الوجه يصح أن يقال، الاختلاف رحمة، إذ الرخص رحمة.

(قال السادس الشارع فصل بين الأزمنة والأمكنة في الشرف والصلوات في القصر وجمع بين الماء والتراب في التطهير، وأوجب التعفف على الحرة الشوهاء دون الأمة الحسناء، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير، وجلد في الزنا وشرط فيه شهادة أربعة دون الكفر، وذلك ينافي القياس، قلنا القياس حيث عرف المعنى).

---

(١) سورة هود (١١٨-١١٩).

(٢) سورة البقرة (٢٥٣).

(٣) حديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم وأحمد بن حنبل والنسائي وابن ماجه. (صحيح الجامع الصغير للألباني ٣/١٥٦).

الوجه السادس وعليه اعتمد النظام أن مدار شرعنا على الجمع بين المختلفات، الإسراء، وليلة الجمعة و يومها، وشهر رمضان، والأشهر الحرم، و يومي العيدين، و يوم عرفة، وكذلك بين الأمكنة كمكة والمدينة، والمسجد الأقصى، مع الاستواء في الحقيقة، وفرق بين الصلوات في القصر، فرخص في قصر الرباعيات، دون الثنائية والثلاثية، وجمع بين الماء والتراب في استباحة الصلاة بها، مع أن الماء ينظف والتراب بضده، وجعل الحرة الشوهاء، تحصن ويحرم النظر إليها دون الجارية الحسناء، وعبارة المصنف أوجب التعفف على الحرة الشوهاء، فيحتمل أن يريد ما ذكرناه، وأن يريد أنه أوجب عليها الستر دون الأمة الحسناء التي يميل الطبع إليها، وقطع سارق القليل ما لم ينقص عن ربع دينار دون غاصب الكثير، مع أن غاصب الكثير أبلغ في الفحش لأنه يأخذ المال جهراً على تغلب، والسارق يأخذه سراً على تخوف، وأعظم في الأذى لكثرته، وجلد في القذف بالزنا بخلاف القذف بالكفر، مع كونه أبلغ، وشرط فيه شهادة أربعة، وأكتفي في الشهادة على القتيل والكفر باثنين، وإذا ثبت هذا وجب أن لا يصح القياس، لأن مبناه على أن الصورتين لما اشتركا في الحكمة وجب اشتراكهما في الحكم، وهو باطل، والجواب أن القياس إنما يجوز حيث عرف أن الحكم في الأصل معلل بعلة معلومة موجودة في الفرع، وامتناع القياس في صور معدودة لا يقتضي امتناعه من أصله، وأعلم أن ما ذكره النظام من أن الشريعة مبنية على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات كذب وافتراء، وإنما حمله على ذلك زندقته وقصده الطعن في الشريعة المطهرة، وقد كان زنديقاً يبطن الكفر و يظهر الاعتزال، صنف كتاباً في ترجيح التثليث على التوحيد لعنه الله، وقد نبهنا على ذلك في أول كتاب الإجماع، وما ذكره من الصور، وكذلك ما يناسبها، لها معان والفرق بين المتماثلات، فإنه فرق بين الأزمنة في الشرف، كليلة القدر، وليلة يعلمها الشارع لا إطلاع لنا عليها، وحكم خفية لا ندركها، على أن الصور المذكورة قد ذكرت معانيها.

(قال الثانية قال النظام والبصري و بعض الفقهاء التنصيص على العلة أمر بالقياس، وفرق أبو عبيدالله بين الفعل والترك).

النص على علة الحكم هل يفيد الأمر بالقياس فيه مذاهب.

إحداها وإليه ذهب المحققون كالأستاذ، والغزالي، والإمام واتباعه، ومنهم المصنف، وجماعة من أهل الظاهر، وجماعة من المعتزلة، واختاره الآمدي ومن تبعه، أنه لا يفيد الأمر بالقياس، سواء كان في الفعل، مثل أكرم زيداً لعلمه، أم الترك مثل الخمر حرام لإسكارها.

والثاني أنه يفيده، وبه قال أحمد بن حنبل والرازي أي أبو بكر والكرخي، والقاشاني، والنهرواني، وأبو إسحاق الشيرازي، وأبو الحسين البصري، ونقله الأكثرون عن النظام.

والثالث قاله أبو عبدالله البصري إن كانت العلة علة للتحريم، وترك الفعل كان التنصيص عليها كافياً في ترك الفعل بها أين وجدت، وإن كان علة لوجوب الفعل أو ندبيته لم يكن ذلك كافياً في إيجابه ولا ندبيته، ما لم يرد التعبد بالقياس من خارج.

(تنبيه) قد عرفت نقل الأكثرين عن النظام، ومنهم صاحب الكتاب، وكلام الغزالي في النقل عنه صريح، في أنه يرى تعميم الحكم في جميع موارد العلة بطريق اللفظ والعموم، وبه صرح الآمدي في أثناء المسألة، وهو مناف لنقل الأكثر، فإن التعميم بالقياس لا يجامع التعميم باللفظ، فحينئذ لا يكون أمراً بالقياس عنده وإن ثبت الحكم عنده في غير الصورة المنصوص عليها، فإن قلت: الجامع بين إنكار النظام التعبد بالقياس وبين مقالته التي نقلتموها عنه هنا، قلت أما على ما نقله الغزالي فواضح، لأنه جعله من باب العموم، وقال الغزالي قد ظن النظام أنه منكر للقياس، وقد زاد علينا، إذ قاس حيث لا نقيس، لكنه أنكر اسم القياس وأما على ما نقله الأكثرون فإنه هنا يقول، إذا وقع التنصيص على العلة كان مدلول اللفظ الأمر بالقياس، ولم يتعرض لوقوعه من الشارع أو غيره بل لمدلوله لغة، وهناك أحال وروده من الشارع فعنده حينئذ أن الشارع لا يقع منه التنصيص على العلة من حيث هو مدلوله ما ذكرناه، فأفهم هذا، فإن بعض الشراح ظن مناقضته في مقالته، وذلك سوء فهم، فإن الكلام في مدلول اللفظ إن ورد، غير الكلام في أنه هل يرد.

قال (لنا أنه لو قال حرمت الخمر لإسكارها يحتمل علة الإسكار مطلقاً وعلة إسكارها قيل الأغلب عدم التقيد قلنا فالتنصيص وحده لا يفيد قيل لو قال علة الحرمة الإسكار لا يدفع الاحتمال قلنا أثبت الحكم في كل الصور بالنص).

استدل صاحب الكتاب على المذهب المختار، بأن قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة محتمل لأن تكون العلة مطلق الإسكار ولأن تكون العلة إسكارها، وهذا لأن الله تعالى أن يجعل إسكار الخمر بخصوصه هو العلة لما يعلم فيه من المفسدة الخاصة التي لا وجود لها في غيره، وإذا احتمل واحتمل لم يجز التعبد به إلا بأمر مستأنف بالقياس، وإذا وضح هذا في جانب الترك ثبت في الفعل بطريق أولى، فإن قلت يقتضي ما قررتم بعينه امتناع القياس عند النص على العلة مع ورود الأمر به أيضاً، قلت لعل ورود الأمر بالقياس عند النص على علة حكم قرينة تقضي بترجيح أحد الاحتمالين، وهو مطلق الإسكار في المثال الذي ذكرناه واعترض الخصم من وجهين.

أحدهما أن الأغلب على الظن عدم كون خصوص المحل قيداً في العلة، وإلا لما صح قياس أصلاً، ويحتمل أن الأغلب في العلل التعدية والجواب أنه حينئذ لا يكون النص على العلة وحده هو المفيد الأمر بالقياس، بل التنصيص مع كون الأغلب عدم التقييد والنزاع إنما هو في أن التنصيص وحده هل هو كاف.

وثانيهما أنه لو قال الشارع علة الحكم الإسكار لاندفع الاحتمال وثبت الحكم في كل الصور التي يوجد فيها الإسكار. وأجاب بأن الحرمة حينئذ تثبت في كل الصور لا بالقياس بل بالنص، أي بطريق الاستدلال من النص، حيث أنه جعل مطلق الإسكار علة تحريم الخمر، وهو حاصل في كل مسكر فيلزم ثبوت الحرمة في كل مسكر، وعبارة التحصيل لو قال ذلك لم يكن قياساً، إذا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، أي من غير أن يتأخر العلم ببعض الأفراد عن العلم بالآخر، فلم يتميز الأصل عن الفرع حتى يقاس أحدهما على الآخر، وهذه العبارة نحو عبارة الإمام وعبارة صاحب الكتاب قريبة منها، إلا

أنه لم يقل علة حرمة الخمر، بل علة الحرمة، وهو واحد، فإن المقصود حرمة الخمر إذ ليس الإسكار علة لكل حرمة، وهذا واضح، ولم يصرح الإمام وسراج الدين بأن ذلك بالنص، ولكن بطريق العلم بالعلة، وهو الاستدلال بالنص، وإياه أراد المصنف رحمه الله، وعبارة الآمدي نحو عبارة المصنف، فإنه قال يكون التحريم ثابتاً في كل الصور بجهة العموم، ولقائل أن يقول، لا نسلم أن ذلك ليس بقياس، وقولكم لم يتميز الأصل عن الفرع مندفع، فإنه إذا قال علة حرمة الخمر الإسكار فالحرمة في الخمر أصل وحصل العلم بها حال ورود النص، ثم بعد ذلك يحصل العلم بحرمة كل مسكر، وكل ما كان غير الخمر يكون فرعاً، والعلم بحرمته متأخر عن العلم بحرمة الخمر، وربما لا يعلم كون الشيء مسكراً إلا بعد حين فلا يعلم حرمته، فإذا جرت ووجد مسكراً علم تحريمه فكيف لا يكون العلم به متأخراً فإن قلت نحن ندعي عدم تأخر العلم بحرمة كل مسكر حكماً كلياً لا العلم بواحد واحد من الجزئيات المندرجة، فإنها داخلة في الحكم المعلوم، فالعلم بحرمة الجزئيات المخصوصة لا يستفاد من الأصل الذي هو الخمر، بل من المقدمة الكلية التي هي العلم بتحريم كل مسكر، والعلم بهذه المقدمة لا يتأخر، قلت لا نسلم أن العلم بها غير متأخر، لأنا نعلم أولا حرمة الخمر، ثم كون الإسكار علة بتنصيص الشارع ثم نحكم بتحريم كل مسكر حكماً مترتباً على هذا العلم بالعلية، والحكم في كل قياس كذلك، فإن المجتهد يعلم حكم الأصل، ثم يستنبط العلة، ثم يحكم بمقدمة كلية شاملة لجميع صور تلك العلة، هذا شرح ما في الكتاب، وأما الدليل على أن التنصيص على العلة لا يفيد الحكم في جميع الصور باللفظ، خلاف ما نقله الغزالي والآمدي عن النظام، فإنا نعلم بالضرورة من اللغة، أن قوله حرمت الخمر لإسكارها لا يدل على تحريم كل مسكر، لدلالة قوله حرمت كل مسكر، وأنه غير موضوع لذلك، بل هو موضوع لتحريم الخمر لعلة إسكاره، وحرمة ما عدا الخمر من المسكرات ليس جزءاً من المفهوم، ضرورة فيجب أن لا يكون دلالته على تحريم كل مسكر لفظية، لأن الدلالة منحصرة في هذين النوعين عند قوم، وفي دلالة المطابقة عند آخرين، ولهذا لو قال الرجل اعتقت غانماً لسواده، لم يعتق من عداه من عبيده السود، ولو قام ذلك مقام عتقت عبيدي السود لعتقوا عليه من

غير اعتبار نية، ولا علم بمقصده، وكذا لو قال لوكيله، بع سالماً لسوء خلقه، واحتج أبو عبدالله على مذهبه، بأن من ترك أكل رمانة حامضة لحموضتها، وجب عليه أن يترك أكل كل رمانة حامضة، بخلاف من أكلها لحموضتها، وأجيب، بأنا لا نسلم أنه يجب عليه ترك الكل، وذلك لاحتمال أن يكون الداعي لا مطلق حموضة الرمانة، بل حموضة هذه الرمانة الخاصة، سلمناه ولكن لا فرق في ذلك بين الفعل والترك، وإنما لم يجب أكل رمانة حامضة على من أكل رمانة حامضة، لأنه لم يأكلها لمجرد حموضتها، بل لحموضتها، مع قيام الاشتهاء الصادق بها وخلاء المعدة عن الرمان، وعلمه أو ظنه بعدم تضرره بها، وهذه القيود غير موجودة في أكل الرمانة الثانية، وهذا ما ذكره الإمام، ولقائل أن يقول، التفرقة بين الفعل والترك ثابتة، فإن جانب النهي يدل على كون المشترك مفسدة مطلوبة العدم، ولا يحصل هذا الغرض إلا بالامتناع عن كل الأفراد، وأما في طرف الفعل فالغرض متعلق بالمصلحة المشتركة بين الأفراد، وذلك يحصل بأي فرد كان، كذا ذكره النقشواني، وهو حسن، وهو وجه التفرقة بين اقتضاء النهي التكرار دون الأمر كما قررناه في موضعه، قال وقول الإمام مع الاشتهاء الصادق وخلا المعدة عين الفرق.

قال (الثالثة القياس أما قطعي أو ظني).

هذه المسألة تشتمل على بحثين الأول أن القياس ينقسم إلى قطعي وظني، الأول القطعي، وهو الذي يتوقف على العلم بعلة الحكم في الأصل، ثم العلم بحصول مثل تلك العلة في الفرع، فإذا علمها المجتهد تيقن إلحاق ذلك الفرع بالأصل في حكمه ومساواته له، وهذا القياس قطعي، كما قال المصنف، وإليه أشار الإمام في المحصول بقوله قد يكون ظاهراً جلياً، ثم صرح من بعد في أثناء المسألة بأنه يقيني، وأما حكمه فقد يكون قطعياً، وقد يكون ظنياً، ومثال ذلك من لظني قياس التأفيف على الضرب، لأنا نعلم أن العلة الأذى، و يعلم وجودها في الضرب، مع أن ثبوت الحكم في التأفيف ظني، لأنه مستعاد من دلالة اللفظ، وقد قرر الإمام أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين منها لتوقفها على الاحتمالات العشرة، وهيهات أن توجد ذلك، والثاني الظني كما

إذا كانت إحدى المقدمتين أو كلتاهما مظنونة، كقياس التفاح على البر في الربا، فإن الحكم بأن الطعم هو العلة ليس قطعياً، لاحتمال أن يكون الكيل أو القوت.

قال (فيكون الفرع بالحكم أولى التحريم الضرب على تحريم التأفيف أو مساو ياً كقياس الأمة على العبد في السراية أو أدون كقياس البطيخ على البر في الربا).

البحث الثاني في حكم الأصل فثبوت حكم الأصل أما أن يكون يقيناً، قال الإمام، فيستحيل أن يكون الحكم في الفرع أقوى منه، لأنه ليس فوق اليقين درجة واعترض عليه النقشواني بأن اليقين قابل للاستبداد والضعف، وهذا الاعتراض بناء على أن العلوم تتفاوت، وإن لم يكن يقينياً فثبوت الحكم في الفرع قد يكون أقوى من ثبوته في الأصل وذلك في النفي كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف الذي هو الأصل، وفي الإثبات، كقوله ﴿ وَمِنْ أَهلِ الكِتَابِ مَنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطارٍ يُؤَدِّهِ اِلَيْك ﴾ [1] فهذا يفيد تأدية ما دون القنطار بطريق أولى، وقد يكون مساوياً كقياس الأمة على العبد في السراية، في قوله ﷺ «من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه نصيب شريكه» [2] إذ لا تفاوت بين الأصل والفرع في هذا الحكم، وهذا هو المسمى بالقياس في معنى الأصل وقد يكون أدون، قال الإمام، وذلك كجميع الأقيسة التي يتمسك بها الفقهاء في مباحثهم، قال وأما مراتب التفاوت فهي بحسب مراتب الظنون فلا ينحصر، ومثل المصنف لهذا القسم بإلحاق البطيخ بالبر في الربا، بجامع الطعم مع احتمال كون العلة الكيل أو القوت، هذا تقرير ما ذكره الإمام وهو الذي

---

(١) سورة آل عمران آية (٧٥).

(٢) رواه الجماعة والدارقطني بلفظ: «من أعتق شركاً له في عبد، وكان له مال يبلغ ثمن قوم العبد عليه قيمة عدل، فأعطى شركاءه حصصهم، وعتق عليه العبد، وإلا فقدعتق عليه ما عتق».

وفي رواية للبخاري: «من أعتق شركاً له في مملوك وجب عليه أن يعتق كله، إن كان له مال قدر ثمنه، يقام قيمة عدل، و يعطي شركاءه حصصهم، ويخلي سبيل المعتق».

(نيل الأوطار ٢٠٧/٦) ط بيروت.

أورده المصنف وسائر أتباع الإمام، وقد علمت به سداد كلام الامام وأتباعه، وخطأ من اعتقد تناقض كلامه، حيث جعل في البحث الأول قياس الضرب على التأفيف مقدماته قطعية، وجعله هنا ظنياً كالنقشواني وغيره، وسبب الخطأ أن القياس إنما يكون قطعياً إذا كان الحكم في الأصل كذلك، وهذا ليس بشيء، فقد تقطع بمساواة الشيء للشيء في حكمه المظنون، كما عرفت في البحث الأول، ولك أن تنظر ذلك بإجماعهم على الحاق الخالة بالخال في الإرث مع اختلافهم فيه، وإذا وضح هذا فإن قلت تقسيم القياس إلى أدون أن أردتم به أن يكون ما في العله الموجودة في الفرع من المصلحة دون ما في الأصل فلا نسلم حينئذ جواز القياس لأن شرطه وجود العلة بكمالها في الفرع، وإن أردتم شيئاً آخر فعليكم بيانه، قلت أردنا شيئاً آخر، وهو عدم القطع بأن ما ظن عليته علة كالطعم فإن القائل بعليته في الربويات ليس قاطعاً بمقالته، لاحتمال أن تكون العلة الكيل أو القوت، فإذا جئنا إلى قياس التفاح على البر قلنا هو مساواته في الطعم، وثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر، لأن البر مكيل مقتات مطعوم فهو ربوي على كل الاحتمالات والتفاح ربوي على إحتمال واحد، وهو كون العلة الطعم، والثابت على كل الاحتمالات أقوى من الثابت على احتمال واحد.

قال (قيل تحريم التأفيف يدل على تحريم أنواع الأذى عرفاً، ويكذبه قول الملك للجلاد اقتله ولا تستخف به، قيل لو ثبت قياساً لما قال به منكره قلنا القطعي لم ينكر قبل نفي الأدنى يدل على نفي الأعلى، كقولهم فلان لا يملك الحبة، ولا النقير، ولا القطمير، قلنا أما الأول، فلأن نفي الجزء يستلزم نفي الكل، وأما الثاني فلأن النقل فيه ضرورة ولا ضرورة ههنا).

تقدم على الشرح ما ينبغي تقديمه، ثم نلتفت اليه فنقول اتفق الأصوليون على أنه لا مستند لثبوت الحكم في القسم الثالث وهو القياس الأدون إلا القياس، وأما القسم الثاني وهو قياس المساواة فذهب أكثرهم إلى أنه ثابت بالقياس أيضاً، وذهب الحنفية إلى أنه غير ثابت به، بل الاستدلال، أي هو استدلال على تحرير مناط للحكم، وحذف الحشو منه عن درجة الإعداد، ولهذا

أوجبوه على من أفطر في رمضان في الأكل والشرب والكفارة، اعتبار بالجامع فيه، لكن لا لطريق القياس عليه، إذا القياس لا يجري عندهم في الكفارات، ولكن لطريق الاستدلال.

(وأما القسم الثالث) وهو قياس الأولى وفيه كلام المنصف وفيه مذهبان أحدهما.

أنه ثابت فيه بالدلالات اللفظية ثم اختلف القائلون بذلك على مذهبين، أحدهما أنه من باب المنطوق وهو المشار إليه، يقول صاحب الكتاب قيل تحريم التأفيف إلى آخره، والثاني أنه من باب المفهوم الموافقة، واختاره المصنف في الفصل التاسع من الكتاب الأول، وكذلك الإمام.

وثانيها أنه ثابت فيه بالقياس القطعي، واختاره المصنف هنا تبعاً للإمام، وقد نقل إمام الحرمين في البرهان القول بأنه من باب المفهوم عند معظم الأصوليين، وعبارته صار معظم الأصوليين أن هذا ليس معدوداً من أقسام الأقيسة، بلى هو متلقى من مضمون اللفظ المستفاد من تنبيه اللفظ وفحواه، كالمستفاد من صيغته ومعناه ومن يسمي ذلك قياساً فتعلقه أنه ليس مصرحاً به، والأمر في ذلك قريب انتهى، وإنما نقلنا هذه العبارة بنصها لوقوع غلط بعض الشارحين في النقل عين البرهان وكلام الغزالي نحو من كلام البرهان، لكن استبعد تسمية هياساً قال لأنه لا يحتاج إلى فكر واستنباط علة، وصرح بأنه مقطوع عند من سماه قياساً، ومن لم يسمه، وقد حكى بعض الشراح قولا رابعاً، أنه ثابت بالقياس الظني، وهذا وهم سببه ما تقدم، فإن قلت هل من تناف بين ثبوته بالمفهوم وثبوته بالقياس، ولم لا يكون الحاق الضرب بالتأفيف ثابتاً بهما جميعاً قلت، قد يظن ظان عدم تنافيهما لكون المفهوم مسكوتاً عنه، والقياس إلحاق مسكوت عنه بمنطوق، وهذا ما زعم صفي الدين الهندي أنه حق، وقال الدلالة اللفظية إذا لم يرد بها المطابقة ولا التضمن و ينافي القياس، وقد يقول قائل هما متنافيان معتضداً بأن المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، والمقيس ما لا يدل عليه اللفظ البتة، وما قاله الهندي ممنوع غير أن هذا إن كان قياساً فهو من الأقيسة الظاهرة التي تحتاج إلى فكر واستنباط، ولكونه كذلك ظن الخصم خروجه عن أبواب القياس، والحقه بالمفاهيم، وهو لعمري

مصيب ولكن مستند المصنف وامامه من جعله قياساً ما فيه من الأصل والفرع والعلة الجامعة (١) جئنا إلى كلام المصنف فنقول احتج القائل بأن تحريم لا لذ التأفيف يدل لفظاً على تحريم أنواع الأذى بثلاثة أوجه أحدها، أن ولا تقل لها أف، وأن كان موضوعاً في اللغة للمنع من التكلم بلفظ أف، ولكن نقل عرف إلى المنع من أنواع الأذى لتبادر الفهم إليه، فيدل بالعرف على تحريم أنواع الأذى، و يكذب ذلك قول الملك للجلادحيث أمره بقتل عدوه اقتله ولا تستخف به، ولو دل نفي الأدنى على نفي الأعلى عرفاً للزم من قوله ولا تستخف به النهي عن قتله، وذلك مناقض لصريح قوله، ولقائل أن يقول، إن كان بقتله من ذي الأنفة والأنفس الأ بية، فالإستخفاف عنده أشد وقعاً من القتل وكذلك قتل كثير من الملوك أنفسهم، حيث أيقنوا بالأسر في يد العدو مخافة الاستخفاف فهو حينئذ ناه عن الأعلى آمر بالأدنى، سلمنا ذلك، النهي عن الإستخفاف إنما يدل على النهي عن القتل عرفاً إذا لم يتقدم ما يناقضه، كما في محل النزاع، وهو صورة التأفيف، وجاز أن يتقدم التصريح بخلاف الظاهر، فقد وضح بطلان هذا الجواب، وأجيب أيضاً بأن النقل خلاف الأصل، وضعفه النقشواني، معتلال بأنه إذا ثبت كثرة الإستعمال والتبادر إلى الفهم فلا يفيد التمسك بهذا الأصل، الوجه الثاني أن لو كان مستفاداً من القياس لما وافق عليه منكر القياس، وأجاب بأن هذا قياس جلي، ومن أنكر القياس إنما أنكر الخفي، وهو جواب ضعيف، فإن بعضهم أنكر القياس، مطلقاً جلياً كان أم خفياً كما تقدم أول الباب، بل الجواب الصحيح أن يقال إنما قال به منكر القياس لكونه عنده مفهوم موافقة لا لكونه قياساً الثالث أن نفي الأدنى يدل على نفي الأعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة، فإنه يدل على أنه لا يملك أكثر منها، وكذا قولهم لا يملك

---

(١) إطلاق القياس على مفهوم الموافقة يبطل اشتراطهم عدم كون دليل حكم الأصلي شاملاً لحكم الفرع في القياس لأن دليل حكم المنصوص عليه شامل لحكم مفهوم الموافقة فيكون هذا الشرط مخرجاً له وقد فرض أنه منه و يبطل إطباقهم على تقسيم دلالة اللفظ إلى منطوق ومفهوم لأن القياس ليس من دلالة اللفظ والتحقيق أن الخلاف لفظي لأن مراد الشافعية تعدية الحكم الى الفرع بإعتبار وصف مناسب وإن كان ذلك الوصف المناسب في المفهوم شرطه لتناوله لغة لا أن يثبت به الحكم حتى يكون قياساً شرعياً. هامش الطبعة الأولى ص ٢٠.

النقير والقطمير، يدل على أنه لا يملك شيئاً البتة من غير نظر إلى القياس، فكذا نفي التأفيف، وأجاب بأن دلالة ذلك في كل المثالين إنما هو لأمر خارجي، أما الأول فلأن الحبة جزء للأعلى، ونفي الجزء يستلزم نفي الكل، ولك أن تقول إن كانت الحبة إسما للواحد مما يزرع، فليست جزءاً لكل ما هو أعلى منها، وأما الثاني فإنا نعلم ضرورة أن ليس المراد نفي النقير والقطمير، بل نفي ما له قيمته، فدعوى النقل فيهما ضرورية، وأما فيما نحن فيه فلا ضرورة بنا إلى ذلك، لجواز الحمل على المعنى اللغوي، ولك أن تقول ما بك ضرورة إلى النقل مع جواز أن يكون نفي ما عدا النقير والقطمير من فحوى الخطاب.

(تنبيه) النقير النقرة التي على ظهر النواة، القطمير ما في النواة كذا قاله في المحصول، والمعروف وهو الذي في الصحاح، أن القشرة الرقيقة هي القطمير، ومافي شق النواة الفتيل اهـ.

قال (الرابعة القياس يجري في الشرعيات حتى الحدود والكفارات).

هذه المسألة معقود لبيان ما يجري فيه القياس وما لا يجري وفيها أبحاث.

(الأول) أنه يجري في الشرعيات، بمعنى أنه موجود فيها ويصح ذلك بوجوده في بعضها، وتكون الألف واللام في قول المصنف الشرعيات للجنس دون العموم، قال الغزالي فكل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جار فيه، وليس المراد أنه يجوز إثبات جميع الشرعيات به، فإن ذلك ممتنع خلافاً لبعض الشاذين، لنا أن القياس لا يتحقق إلا بعد ثبوت الحكم في الأصل، فحكم الأصل إن كان بغير القياس صح المدعى، وهو أنها لم تثبت كلها بالقياس، وإن كان بالقياس فالكلام فيه كالأول، ويلزم أما الدور، أو التسلسل، وإن ثبت من الأحكام ما لا يعقل معناه، كضرب الدية على العاقلة، والقياس فرع تعقل المعنى، قالوا الأحكام متماثلة لدخولها تحت الحكم الشرعي، فيجب تساويها فيما جاز على بعضها من القياس، قلنا قد يمتنع أو يجوز في بعض أفراد النوع أمر لأجل أمر اختص بذلك البعض، ويكون المشترك بين جميع الأفراد بخلاف ذلك البعض في امتناع ذلك الأمر وجوازه.

(فرع) قال الجبائي والكرخي ومن تبعهما، لا يجوز إثبات أصول العبادات بالقياس، وبنوا عليه أنه لا يجوز الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس، والحق خلافه.

(البحث الثاني) أنه يجري في الحدود، والكفارات، والرخص والتقديرات، خلافاً لأبي حنيفة لنا أن أدلة القياس دالة على جريانه في الأحكام الشرعية مطلقاً، من غير فصل بين باب وباب، ويخص المسألة ما روى الصحابة اجتهدوا في حد شارب الخمر، فقال علي أراه ثمانين، لأنه إذا شرب سكر، وإذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون، وهذا قياس في الحدود، ثم لم ينكر عليه فكان إجماعاً، فإن قلت إن أردتم أن أدلة القياس تدل على جريانه في الأحكام الشرعية مطلقاً سواء أوجدت الأركان والشرائط أم لم توجد، فهو ممنوع ظاهر الفساد، وإن قلتم إن دلالتها عليه إنما هي عند حصول الشرائط فسلم، لكن لا نسلم إمكان حصولها فيما نحن فيه سلمناه، لكن لا نسلم حصولها فيما نحن فيه، لأن الحدود، والكفارات، والتقدير، أمور مقدرة لا يهتدي العقل إلى تعقل المعنى الموجب لتقديرها، فلا نعقل فيها العلة، والقياس، فرع تعقل العلة، وأما الرخص فهي منح من الله تعالى، فلا يتعدى بها عن مواردها، والجواب أنا نريد جريان القياس فيها عند حصول الأركان والشرائط، قوله لا نسلم إمكان حصولها فيما نحن فيه، قلنا الدليل عليه أن صريح العقل حاكم بأنه لا امتناع في أن شرع الشارع الحد أو الكفارة في صورة لأمر مناسب، ثم إنه يوجد ذلك المناسب في صورة أخرى، فليس وضع الحد والكفارة منافياً لهذا المعنى حتى يمتنع لأجله، قوله سلمنا الإمكان، لكن لا نسلم حصوله، قلنا حينئذ ارتفع النزاع الأصولي، ويكون الامتناع إنما هو بعدم حصول الشرائط والأركان، ونحن لا نجوز القياس في شيء بدون حصول شرائطه وأركانه، فأما أدعاؤكم بعد ذلك عدم حصوله فيها، فذلك إنما يثبت بعد البحث والإستقراء عن كل واحدة من مسائلها، فإن وجدت العلة صح القياس فيها، وإلا فلا، كغيرها من المسائل، فلا فرق حينئذ بين مسائل هذا الباب وغيره من هذا الوجه، فيجب التسوية في جريان القياس، قوله الرخص منح من الله تعالى، قلنا قال إمام الحرمين هذا هذيان، فإن كلما تتقلب فيه العباد من المنافع فهي

منح من الله تعالى عز وجل ولا يختص هذا بالرخص، بل يعم الشرائع بأسرها، فكان ينبغي أن لا يجري القياس في شيء من أحكامها، وأعلم أن الشافعي رضي الله عنه ذكر مناقضاتهم في هذا الباب، فقال أما الحدود فقد كثرت أقيستهم فيها حتى عدوها إلى الاستحسان فأوجبوا الرجم بشهود الزوايا بالإستحسان، مع مخالفته للعقل، وأما الكفارات، فقاسوا الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقاع.

وقتل الصيد ناسياً على قتله عامداً، فإن قالوا إنما أثبتنا بالإستدلال على موضع الحكم بحذف الفوارق، قلنا فالإستدلال قياس، إذ يجب فيه أن يقال، حكم الأصل إما غير معلل، أو معلل بالفارق، أو المشترك، والأولان باطلان، وهذا هو القياس واستخراج العلة بالتقسيم، وأما المقدرات، فهو كتقدير النصب، والزكاة، والمواقيت في الصلاة، فقد قاسوا فيها أيضاً كما في تقديراتهم في الدلو، والبئر، حيث قالوا، إذا ماتت الدجاجة في البئر تنزح كذا، وفي الفأرة كذا وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع، ولا أثر، فيكون عن قياس، ولو صح في البعض منها أثر كما يزعمه القوم، فلا شك في أن ذلك لم يصح في جميع مسائلها فيكون القول بذلك في البعض الآخر قياساً، وأما الرخص فبالغوا في القياس، بأن الاقتصار على الاحجار في الاستنجاء من أظهر الرخص، ثم حكموا بذلك في كل النجاسات، وانتهوا فيها إلى إيجاب استعمال الاحجار، وقاسوا العاصي بسفره على المطيع مع أن القياس ينفي ترخصه، إذ الرخصة إعانة، والمعصية غير مناسبة لها.

قال (وفي العقليات عند أكثر المتكلمين).

البحث الثالث القياس في العقليات، وقد ذهب إلى صحته أكثر المتكلمين، وأنكره طائفة، ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد، وبناء الغائب على الشاهد، وما يجري مجراهما، واتفق القائلون به على أنه لا بد فيه جامع عقلي، وإلا لكان الجمع تحكماً محضاً، ثم حصروا الجامع في العلة، والحقيقة، والشرط، والدليل.

فالأول كقول أصحابنا كون الشيء يصح أن يكون مرئياً في الشاهد، معللاً بالوجود، فكذا في الغائب، ومثل إمام الحرمين والإمام له بقول أصحابنا إذا كانت العالمية شاهداً فيمن له العلم معللة بالعلم كانت في الغائب كذلك، وهو غير مطابق، لأن هذا جمع بالمعلول لا بالعلة، فإنه جمع فيه بين الشاهد والغائب بالكون عالماً، وهو معلول العلم لا علته.

والثاني كقولهم حقيقة العالم في الشاهد من له العلم، فكذا في الغائب.

والثالث كقول المعتزلة، شرط صحة كون الشيء مرئياً في الشاهد، أن يكون مقابلاً، أو في حكم المقابل، فكذا في الغائب، ومثل له إمام الحرمين، والامام بقولنا، العلم مشروط بالحياة شاهداً فكذا في الغائب، وفيه نظر، لأن هذا جمع بالمشروط لا بالشرط، فإن كونه عالماً، وهو الذي وقع به الجمع مشروط لا شرط، والرابع مثل الاتقان، والتخصيص يدلان على العلم والإرادة في الشاهد، فكذا في الغائب، وادعى امام الحرمين أنه باطل، لأن الجمع بالعلة والحقيقة أقوى من الآخرين، وهما باطلان، لأن الجمع بهما مبني على القول، بالحال، فإن القائل به يقول، كل صفة قامت بمحل، فإنها توجب له حالاً، والحال صفة لموجود، لا توصف بوجود ولا عدم، فيجعلون الصفة القائمة بالمحل علة للحال، والقول بالحال باطل عند جماهير أصحابنا، والمعتزلة، ووافقنا على بطلانه إمام الحرمين أخيراً، وبسط ذلك في كتب الكلام، ثم المحققون على أن هذا القياس ظني، قال الإمام، الجمع بالعلة أقوى، وهو غير مفيد للقطع، لأن افادته للقطع تتوقف على حصول القطع بأن علة الحكم في الأصل موجودة بتمامها في الفرع وهو صعب، فإن الموجود في الفرع مع الموجود في الأصل لا بد وأن تغايراً بالتعين والهوية، وإلا فهذا عين ذاك وذاك عين هذا، فيكون كل واحد منهما عين الآخر، فالإثنان واحد هذا خلف وإذا حصل التغاير بالتعين والهوية، فلعل ذلك التعين في أحد الجانبين جزء العلة أو شرط العلة، وفي الجانب الآخر يكون مانعاً من العلية، ومع هذا الاحتمال لا يحصل القطع، نعم لو دل على أن ما به الامتياز لا مدخل له في اقتضاء العلة للحكم، حصل القطع بثبوت الحكم، لكن لا يكاد يوجد ذلك إلا في العقليات الحقيقية التي لا

تختلف باختلاف تفسير اللفظ، مثل العالم شاهداً من له العلم، فكذا غائباً، لأنا لا نعني بالعالم وهذا لا يختلف موجبه بحسب الواجب والممكن.

قال (واللغات عند أكثر).

البحث الرابع القياس في اللغات، وقد أثبته القاضي أبو بكر وابن سريج، وابن أبي هريرة وأبو اسحاق الشيرازي والإمام، وكثير في فقهائنا، وأهل العربية كالمازني والفارسي وابن جنى، وذهب إمام الحرمين، والغزالي، ومعظم أصحابنا، والحنفية إلى امتناعه، وتبعهم الآمدي، وابن الحاجب، واتفق الكل على امتناع جريان القياس في أسماء الاعلام لأنها غير معقولة المعاني، ولا هي دائرة بدوران وصف في محالها، والقياس فروعها، فهي كحكم تعبدي لا يعقل معناه، فإن، قلت قد شاع قولهم في العرف هذا سيبويه، وهذا جالينوس، وليس إلا بطريق القياس، وإلا لم يحصل المدح بذلك.

قلت جاز أن يكون ذلك بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، والتقدير حافظ كتاب سيبويه، وعلم جالينوس، واتفقوا على امتناعه أيضاً في أسماء الفاعلين، والمفعولين، وأسماء الصفات، كالعالم، والقادر، لأنها واجبة الاطراد، نظراً إلى تحقق معنى الاسم، فإن العالم من قام به العلم، فإطلاقه على كل من قام به العلم بالوضع لا بالقياس، إذ ليس قياس أحد المسلمين المتمثلين في المسمى على الآخر بأولى من العكس، وإنما النزاع في الأسماء الموضوعة للمعاني، المخصوصة، الدائرة مع الصفات الموجودة فيها وجوداً وعدماً، كالخمر فإنها اسم للمسكر المعتصر من العنب وهذا الاسم دائر مع الإسكار وجوداً وعدماً، فهل يقاس عليه النبيذ في كونه مسمى بذلك الوصف لمشاركته في وصف الإسكار، وكإطلاق اسم السارق النباش بواسطة مشاركته للسارق من الإخفاء في أخذ المال على سبيل الخفية.

واسم الزاني على اللائط لمشاركته بإيلاج فرج في فرج واحتج المجوزون بدوران تسمية المعتصر من العنب بالخمر مع الشدة المطربة، فإنه يفيد ظن عليتها له، فالعلم بوجودها في النبيذ يفيد كون ظنه مسمى بالخمر، وحينئذ يلزم

أن يثبت للنبيذ من الأحكام ما ثبت للخمر، والجواب أن إفادة الدوران العلة إنما هو بمعنى الإمارة، والعلامة لا بمعنى الداعي، إذ لا مناسبة بين الأسم والمسمى، وحينئذ لا يخلو الدوران عن المزاحم، لأنه كما دار مع ما ذكرتم من الوصف فكذا مع خصوصية إسكار المعتصر من العنب، والدوران لا يفيد الظن مع معارضة المزاحم، فإن قلت لو كان لا يقعد معارضة مثل هذا الواجب أن لا يفيد في الشرعيات أيضاً، لعدم خلوه عنه قلت القاطع دل على جواز القياس في الشرعيات، فعلمنا بذلك أن تلك الخصوصيات لا مدخل لها في إثبات تلك الأحكام ولا قاطع في اللغات يدل على جريان القياس فيها، ولأن سلمنا أنه يفيد ظن العلية فما يجعله العبد علة لا يفيد الحكم أينما وجد كقول القائل، أعتقت غانماً لسواده لا يطرد في عبيده السود فلعل الواضع هو العبد، وقول الإمام هنا بينا أن اللغات توقيفية مدخول باختياره التوقف، واحتجوا أيضاً بعموم قوله، فاعتبروا، وأجاب صفي الدين الهندي بأنه يقتضي وجوب القياس في اللغات، ولا قائل به، إنما الاختلاف في الجواز وفيه نظر لأنه إذا ثبت الجواز وجاء تحريم الخمر مثلاً لزم من يقول بالقياس في اللغة أن النبيذ داخل تحت هذا المسمى، فيجب عليه أن يعممها بالحكم الواحد الوارد على لفظ الخمر، وبذلك صرح الإمام بقوله، يلزم أن يثبت للنبيذ من الأحكام ما يثبت للخمر.

قال (دون الأسباب والعادات كأقل الحيض وأكثره).

البحث الخامس القياس في الأسباب، وفيه مذهبان، أحدهما وهو الذي زعم الإمام أنه المشهور، وجزم به صاحب الكتاب، واختاره الآمدي، وابن الحاجب، أنه لا يجري القياس فيها، والثاني وبه قال أكثر الشافعية جريانه فيها، ومثاله قياس اللواط على الزنا في إيجاب الحد بجامع كونه ايلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً، فجعل اللواط سبباً وإن كان لا يسمى زنا، واحتج الأولون بأن قياس الشيء على الشيء يقتضي أن يكون بينهما وصف مشترك وهو العلة، فلو قسنا اللوط مثلاً على الزنا فلا بد بينهما من وصف مشترك هو علة الموجبية، والسببية وحينئذ يكون السبب ذلك المشترك لا ذلك الزنا على سبيل الخصوصية فلا يكون كل واحد من الزنا واللوط موجباً وسبباً لأن الحكم

باستناده إلى المشترك بينهما استحال أن يكون معه مستنداً إلى خصوصية كل واحد منهما.

ومن شرط القياس بقاء حكم الأصل وهو زائل، لأن المقيس عليه حينئذ يخرج أن يكون مقيساً عليه، فإذن جريان القياس في الأسباب يقتضي أن لا يكون السبب الذي هو أصل سبباً، هذا خلف ولا ينتقض هذا بالقياس في الأحكام، لأن الأصل فيه غير موجب للحكم، فإضافة الموجب إلى القدر المشترك بينه وبين الفرع لا ينافي كونه أصلاً، بخلاف السبب، فإنه موجب للحكم، فإضافة الموجب إلى القدر المشترك لا يجامع الإضافة إلى السبب الذي هو الأصل على سبيل الخصوصية، فإن قلت الجامع بين الموضعين لا يكون له تأثير في الحكم بل في علية الوصف، وأما الحكم فإنما يحصل من الوصف، قلت ما صلح لعلية العلة كان صالحاً لعلة الحكم، فلا حاجة حينئذ إلى الواسطة، وقد أجاب النقشواني عن هذا الاحتجاج بما تقريره أن يقال، العلة الحقيقية هي الحكمة والحاجة كما هو مقرر في مكانه، لكنها لما كانت غير مضبوطة، وغير مقدرة في ذاتها، جعل الوصف علة، بمعنى أنه يعرف العلة المؤثرة، فصلاحية الوصف للضبط، وتعريف العلة المؤثرة بهذا المعنى هي العلة في جعله علة، وبهذا لا تصلح الحكمة لعلية الحكم من غير واسطة الحكم والوصف معاً.

ويظهر حينئذ قوة السؤال الذي أورده، وضعف الجواب، فيقال نقيس اللواط على الزنا، ونقول إن الزنا إنما أوجب الحد للوصف المشترك بينهما، فعندي الموجبة من الزنا إلى اللواط، وذلك لأن الزنا إنما صار موجباً وعلة لكونه معرفاً للحكمة الموجبة للحد، وهي الحاجة المناسبة إلى شرعيته، واللواط يشارك الزنى في هذا المعنى، فيلزم من كون الزنا علة، معرفة كون اللواط كذلك، وقوله على هذا التقدير يكون الموجب للحد إنما هو المشترك، قلنا ممنوع، فإن هذا المشترك الذي ذكرنا يصلح أن يكون علة لعلية الوصف، لكن لا يصلح أن يكون علة للحكم على ما وضح، ولأن سلمنا أن ذلك المشترك يكون علة للحكم، لكن لم لا يجوز أن يكون علة لعلية الوصف أيضاً، فإنها تكون علة مؤثرة للحكم، وعلة مؤثرة لصيرورة الوصف علة معرفة، ويكون الحكم مستنداً

إلى ذلك المشترك استناد الاثر إلى المؤثر وإلى الوصف، استناد الشيء إلى المعرف له، ولا يمتنع ذلك بل هو الواقع في سائر الأحكام، فإن الحكم مستند إلى الحاجة استناد الأثر إلى المؤثر وإلى الوصف استثناء الشيء إلى المعرف، واعلم أن الحجاج في هذه المسألة طويل لا يحتمله هذا الشرح، لا سيا وصاحب الكتاب أومى إلى الإختصار، حيث اقتصر فيها على مجرد الدعوى، والحق عندي جريانِ القياس فيها، إن قلنا برجوع التشبيه إلى الأحكام الشرعية على ما تقدم ذلك في أوائل الكتاب، فإنه حينئذ يشملها دلائل العمل بالقياس في الأحكام، ثم إن اعترف الخصوم بامكان معرفة العلة وتعديتها ثم توقفوا عن التعدية، كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم، كمن يقول نجري القياس في حكم الضمان لا في القصاص، وفي البيع لا في النكاح، وإن ادعوا الإحالة فمن أين عرفوا ذلك، فإن قلت الأحكام مسلم في العقل لكنه غير واقع، لأنه لا يتيقن للأسباب علة مستقيمة تتعدى، قلت الآن قد ارتفع النزاع الأصولي، إذ لا ذاهب إلى تجويز القياس حيث لا تفعل العلة أو لا تتعدى، وهم قد ساعدونا على تجويز القياس، حيث أمكن معرفة العلة وتعديتها فارتفع الخلاف وهذا ذكره الغزالي فذكرناه هنا، وأما إن لم نقل برجوع السببية إلى الأحكام فعندي توقف.

البحث السادس القياس في الأمور العادية والخلقية، كأقل الحيض وأكثر، وكذا الحمل والنفاس، فقال المصنف، لا يجري فيه القياس ونقله الإمام عن الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، والذي قاله الشيخ في شرح اللمع أن ما طريقة العادة إن كانت علته أمارة جاز إثباته بالقياس، قال وذلك كالشعر هل يحل فيه الروح، والحامل هل تحيض، فإنا نستدل في مسألة الشعر والعظم بالنماء والاتصال ونقيس على سائر الأعضاء، والخصم يقيس على أغصان الشجرة من حيث أنه لا يحس ولا يتألم، وفي مسألة الحامل بأن الحمل لو منع دم الحيض لمنع دم الاستحاضة، ألا ترى أن الصغر لما منع أحدهما منع الآخر، فكذا الكبر والخصم، يقول لو كان دم حيض لانقضت به العدة وحرم الطلاق، وإن لم يكن عليه أمارة كأقل الحيض وأكثره، فلا يجوز إثباته بالقياس كما نقله

الإمام، لأن أشباهها غير معلومة لا قطعاً ولا ظاهراً فوجب الرجوع فيها إلى قول الصادق، قال الشيخ أبو إسحاق، ومن استدل في هذا بالقياس عالماً به فقد كذب على دين الله وفسق بذلك.

قال (الباب الثاني في أركانه إذا ثبت الحكم في صورة لمشترك بينها وبين غيرها تسمى الأولى أصلاً والثانية فرعاً والمشترك علة وجامعاً، وجعل المتكلمون دليل الحكم في الأصل أصلاً والإمام الحكم في الأول أصلاً والعلة فرعاً وفي الثانية بالعكس وبيان ذلك في فصلين).

أركان القياس أربعة، الأصل، والفرع، والجامع بينهما، وحكم الأصل، وأما حكم الفرع فهو حكم الأصل بالحقيقة وإن كان غيره باعتبار المحل فلذلك لم تكن الأركان خمسة، وقول الآمدي حكم الفرع ثمرة القياس وليس ركناً منه لأن الحكم في الفرع متوقف على صحة القياس، فلو كان ركناً منه لتوقف على نفسه مدخول فإن التوقف على صحة القياس هو العلم بثبوت الحكم في الفرع الذي هو ثمرة القياس لا نفس حكم الفرع، ثم إن المصنف اكتفى بتعريف الحكم في أول الكتاب عن اعادته هنا، وقد اختلف اصطلاح الأئمة في الاركان الثلاثة، فذهب الفقهاء والنظار إلى ما صدر المصنف به كلامه، فقالوا إذا ثبت الحكم في صورة كالذرة مثلاً لأمر مشترك بينها وبين البر وهو الطعم سميت الأولى وهي البر أصلاً والثانية وهي الذرة فرعاً والمشترك وهو الطعم علة وجامعاً، وزعم الآمدي أن هذه المقالة هي الأشبه قال المتكلمون الأصل هو دليل الحكم، أي النص الدال على ثبوت أن البر ربوي مثلاً، وضعف الإمام هاتين المقالتين.

أما الأولى فلأن أصل الشيء ما تفرع عليه غيره، والحكم المطلوب إثباته في الذرة لا يتفرع على البر لأن البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم وهو تحريم الربا لم يمكن تفريع حرمة الربا في الذرة عليه، ولوجد ذلك الحكم في صورة أخرى ولم يوجد في البر أمكن تفريع الذرة عليه، فإن الحكم المطلوب إثباته غير متفرع على البر بل على الحكم الحاصل فيه، فلا يكون البر أصلاً للحكم المطلوب.

وأما الثانية فمن هذا الوجه لأنا لو قدرنا كوننا عالمين حرمة الربا في البر

بالضرورة أو بالدليل العقلي لأمكن تفريع الذرة عليه، ولو قدرنا أن النص لم يدل على حرمة الربا في صورة خاصة لم يمكن تفريع الذرة عليه تفريعاً قياسياً وإن أمكن تفريعاً نصياً، ثم ذهب الإمام إلى رأي ثالث، فقال، الحكم أصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف، والعلة فرع في محل الوفاق أصل في محل الخلاف، فتحريم الربا في البر أصل، وعلته وهي الطعم فيه فرع، وفي الصورة الثانية وهي الذرة بالعكس فصار القياس عنده مشتملاً على أصلين وفرعين باعتبار الصورتين المحل المقيس والمقاس عليه، قال الإمام ولقول المتكلمين وجه، لأن الحكم الحاصل في محل الوفاق أصل كما وضح، والنص أصل لذلك الحكم، فكان أصلاً للأصل فحسنت لذلك تسميته بالأصل، ولك أن تقول الكلام فيما هو أصل بالذات من غير وساطة شيء لا فيما هو أصل بالعرض، ولقول الفقهاء وجه، لأن النص والحكم يتوقفان على حصول المحل ضرورة، وحصول المحل لا يتوقف عليهما، قال النقشواني وقول الإمام في الرد عليهم البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم لم يمكن تفريع الذرة عليه ممنوع، لأن المجتهد إذا تأمل حال البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم لم يمكن تفريع الذرة عليه ممنوع، لأن المجتهد إذا تأمل حال البر والذرة قبل ورود النص بتحريم الربا في شيء منها ووجدهما مشتركين في الطعم وأنهما مما يتوقف البقاء عليهما وأن بيع بعضه ببعض متفاضلاً فيه مفسدة، فتلك المفسدة إن كانت موجبة لربا الفضل وجب حرمة ربا الفضل فيهما، وإلا لعدم الفرق بينهما في هذا المعنى، فقياسه قبل العلم بالنص وثبوت الحكم في أحدهما، وقيل أن النص وجد كل واحدة من الصورتين صالحة لأن تكون أصلاً، وبعده تسمى المنصوصة أصلاً لأن علمه بشمول هذا الحكم المعين إنما نشأ من حكم هذه الصورة بعينها فسميت أصلاً بهذا الاعتبار، وقوله لو وجد ذلك الحكم في صوزة أخرى ولم يوجد في البر أمكن تفريع الذرة عليه ممنوع، لأنه لو ورد الشرع بربوية الحديد لم يفرع الذرة عليه لبعد الاشتراك في مناط الحكم، قلت والمنع الأول حسن، وأما الثاني ففيه نظر، لأن الصورة الأخرى التي فرض الإمام وجود الحكم فيها لا بد وأن تشارك الذرة في العلة، فإن فرضنا أن العلة وصف يشمل الحديد والذرة فلا نسلم بعد الاشتراك في مناط الحكم واعلم أن هذه أمور اصطلاحية لا طائل تحت المنازعة فيها، والذي

نقوله أن هناك أربعة أشياء، أحدها البر، والثاني النص الوارد بتحريم الربا فيه، والثالث الحكم المستفاد من ذلك النص، والرابع العلم به، والحكم في الذرة ليس متفرعاً عن البر من حيث هو بر وهذا هو واضح، ولا عن الحكم من حيث هو حكم، لأن تحريم الربا من حيث هو شيء واحد لا يختلف بالمحل، وإنما إذا أخذ مضافاً إلى محله فيمكن أن يقال إن الحكم في الذرة متفرع عن الحكم في البر ويمكن أن يقال، إن الذرة مع ثبوت الحكم فيها يتفرع عن البر مع ثبوت الحكم فيه، فالفقهاء نظروا إلى هذا، والإمام نظر إلى الأول وهما متقاربان، ونظر الفقهاء أقرب إلى الاصطلاح وأوفق لمجاري الاستعمال بين الجدلين، ولقولنا القياس حمل معلوم على معلوم، والمحمول المحل لا الحكم، ولقول من قال القياس رد فرع إلى أصل لعلة جامعة، والفرع والأصل هما المعلومان المذكوران في الحد، ولو قال قائل إن المتفرع هو العلم بالحكم في الذرة على العلم بالحكم في البر لكان أولى من قول الإمام، وليس مخالفاً لقول الفقهاء.

وبيان الأولوية أن الحكم قديم في الأصل والفرع والنص الوارد دال عليه والعلم به هو الذي اقتضى تعديته من محل ورود النص إلى الفرع، وينبغي أن يحقق أنه هل يتعقل تفرع حكم الذرة على حكم البر وهما قديمان أولاً يعقل بل هما سواء، والتفرع في عملنا والأدلة الدالة على ذلك، هذا موضع نظر يحتاج إلى زيادة فكر ثم قال الإمام، وبعد التنبيه على هذه الاصطلاحات نساعد الفقهاء على مصطلحهم لئلا يفتقر إلى تغييره ثم أن المصنف لما بين الاركان الثلاثة على سبيل الإجمال تصدى لتبينها مفصلة، فعقد لذلك فصلين.

قال (الفصل الأول في العلة، وهي المعرف للحكم، قيل المستنبطة عرفت به فيدور، قلنا تعريفه في الأصل وتعريفها في الفرع فلا دور).

إنما أفرد بيان العلة بفصل مقدم على بيان الأصل والفرع ومتعلقاتها لكثرة تشعب الآراء عندها وعظم موقعها وتشتت المباحث فيها، وقد اختلفت مقالات الناس في تفسيرها على مذاهب، الأول وبه جزم المصنف، واختاره الإمام

وأكثر الأشاعرة أنها المعرف للحكم، وقد يقال العلامه والإمارة، واعترض على هذا بأن المستنبطة لم تعرف إلا من الحكم، لأن معرفة كونها علة للحكم تتوقف على معرفة الحكم ضرورة، فلو عرف الحكم بها لتوقف العالم بالحكم عليها وهو دور، وإنما قيدنا السؤال بالمستنبطة لعدم توقف معرفة العلة المنصوصة على معرفة الحكم لكونها معروفة من النص، وأجاب بأن تعريف الحكم للعلة بالنسبة إلى الأصل وتعريف العلة للحكم بالنسبة إلى الفرع فلا دور لاختلاف المحل، وقضية هذا القول أن تكون العلة عبارة عن معرف حكم الفرع فقط، ولا مدخل لها في تعريف حكم الأصل لكونه حينئذ معلوماً بالنص أو دليل آخر، وبهذا اعترض عليه صفي الدين الهندي.

وقال يخدشه ما هو المشهور من قول أصحابنا من أن حكم الأصل معلل بالعلة المشتركة بينها وبين الفرع مع كونه على هذا القول غير معرف بها، والمذهب الثاني أنها الموجب لا لذاته بل بجعل الشارع إياه موجباً للأحكام وهو رأي الغزالي.

وقال صفي الدين الهندي هو قريب لا بأس به، والثالث وهو قول المعتزلة أنها المؤثر في الحكم بذاته وهو باطل، لأنه مبني على التحسين والتقبيح، ولأن الحكم قديم والوصف حادث فيستحيل تعليله به، والرابع واختاره الآمدي وابن الحاجب أنها الباعث، أي مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وهو ضعيف لاستحالته في حق الله تعالى، لأن من فعل فعلاً لغرض فلا بد وأن يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى من لا حصوله وإلا لم يكن غرضاً، وإذ كان حصول الغرض أولى وكان حصول تلك الأولوية متوقفاً على فعل ذلك الفعل كان حصول تلك الأولوية لله تعالى متوقفة على الغير فتكون ممكنة غير واجبة لذاته، ضرورة توقفها على الغير، فيكون كماله تعالى ممكناً غير واجب لذاته وهو باطل، لا يقال حصول ذلك الغرض ولا حصوله وإن كان مستوياً بالنسبة إليه فتفاوت بالنسبة إلى غيره، لأن حصوله لهم أولى فيفعله تعالى لا لغرضه بل لغرضهم وحينئذ لا يلزم منه استكمال ذاته تعالى

بصفة ممكنة، لأنا نقول فعله لذلك الفعل لتحصيل غرضهم إن كان أولى له من لا فعله جاء حديث الاستكمال وإن لم يكن فتحصيل الغرض إن كان لتحصيل غرض آخر لهم كان الكلام فيه كالأول وتسلسل، وإن لم يكن لغرض آخر لهم مع أنه ليس فيه أولوية استحال أن يكون غرضاً.

وقد تجز من القول في هذه المسألة ما لا يحتمل هذا الشرح أطول منه، وبقي سؤال يورد الشيخ، وهو أن المشتهر عن المتكلمين أن أحكام الله تعالى لا تعلل، واشتهر عن الفقهاء التعليل، وأن العلة بمعنى الباعث وتوهم كثير منهم، منها أنها باعثة للشرع على الحكم كما هو مذهب قد بينا بطلانه فيتناقض كلام الفقهاء وكلام المتكلمين، وما زال الشيخ الإمام الوالد والدي رحمه الله أطال الله عمره يستشكل الجمع بين كلاميهما إلى أن جاء ببديع من القول، فقال في مختصر لطيف كتبه على هذا السؤال وسماه ورد العلل في فهم العلل، لا تناقض بين الكلامين لأن المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف، مثاله حفظ النفوس فإنه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع، فحكم الشرع لا علة له ولا باعث عليه لأنه قادر أن يحفظ النفوس بدون ذلك، وإنما تعلق أمره بحفظ النفوس وهو مقصود في نفسه وبالقصاص لكونه وسيلة إليه، فكلا المقصد والوسيلة مقصود للشارع، وأجرى الله تعالى العادة أن القصاص سبب للحفظ، فإذا فعل المكلف من السلطان والقاضي وولي الدم القصاص وانقاد إليه القاتل امتثالاً لأمر الله به ووسيلة إلى حفظ النفوس كان لهم أجران أجر على القصاص، وأجر على حفظ النفوس، وكلاهما مأمور به من جهة الله تعالى.

أحدهما بقوله ﴿كُتِبَ عَلَيكُمُ القِصَاص﴾(1).

والثاني إما بالاستنباط وأما بالإيماء في قوله ﴿وَلَكُمْ في القِصَاص حَيَاة﴾(2) وهكذا يستعمل ذلك في جميع الشريعة، ومن هنا يتبين أن كل

---

(1) سورة البقرة (١٧٨).

(2) سورة البقرة (١٧٩).

حكم معقول المعنى فللشارع فيه مقصودان أحدهما ذلك المعنى، والثاني الفعل الذي هو طريق إليه، وأمر المكلف أن يفعل ذلك الفعل قاصداً به ذلك المعنى فالمعنى باعث له لا للشارع، ومن هنا يعلم، أن الحكم المعقول المعنى أكثر أجراً من الحكم التعبدي نعم التعبدي فيه معنى آخر وهو أن النفس لاحظ لها فيه، فقد يكون أجر الواحد يعدل الأجرين اللذين في الحكم غير التعبدي، و يعرف أيضاً أن العلة القاصرة سواء كانت منصوصة أم مستنبطة فيها فائدة، وقد ذكر الناس لها فوائد، وما ذكرناه فائدة زائدة وهي قصد المكلف فعله لأجلها، فيزداد أجره فانظر هذه الفائدة الجليلة، واستعمل في كل مسألة ترد عليك هذا الطريق، وميز بين المراتب الثلاث وهي حكم الله بالقصاص، ونفس القصاص، وحفظ النفوس، وهو باعث على الثاني لا على الأول، وكذا حفظ المال بالقطع في السرقة، وحفظ العقل باجتناب المسكر، فشد يديك بهذا الجواب.

قال (والنظر في أطراف الأول في الطرق الدالة على العلية الأول النص القاطع كقوله تعالى كيلا يكون دولة وقوله عليه السلام إنما جعل الإستئذان من أجل البصر وقوله إنما نهيتكم عن لحم الاضاحي لأجل الدافة).

المراد بالنص كما قال الإمام وغيره، ما كانت دلالته ظاهرة سواء كانت قاطعة أم محتملة، وتقسيم المصنف النص إلى قاطع وظاهر يخالف ما تقدم منه في تقسيم الألفاظ من جعل الظاهر قسيماً للنص لا قسماً منه، وحاصله ما ذكره هنا أن النص على قسمين، الأول القاطع، وعبر عنه الآمدي والهندي وغيرهما بالصريح، وله ألفاظ منها كي كقوله تعالى في الفيء (كيلا يكون دولة) أي إنما وجب تخميسه كيلا يتداوله الأغنياء منكم فلا يحصل للفقراء شيء، ومنها لأجل كذا أو من أجل كذا كقوله عليه السلام [1] «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر[2] رواه البخاري ومسلم وقوله «إنما نهيتكم من

---

(١) سورة الحشر آية (٧).

(٢) حديث صحيح أخرجه البخاري، كتاب الاستئذان من أجل البصر (٨/٦٦) من حديث سهل ابن سعد الساعدي، كما أخرجه الترمذي (تحفة الأحوذي ٧/٤٨٨-٤٩٠) كما رواه مسلم في صحيحه.

أجل الدافة التي وفت فكلوا وأدخروا[1]» رواه مسلم وأبو داود والنسائي أي لأجل التوسعة على الطائفة التي قامت المدينة أيام التشريق، والدافة القافلة السائلة، ومنها لعلة كذا أو لسبب أو لمؤثر أو لموجب، واهمال المصنف ذلك لكونه في معنى لأجل.

قال (والظاهر اللام كقوله تعالى) ﴿لدلوك الشمس﴾ فإن أئمة اللغة قالوا اللام للتعليل وفي قوله تعالى ﴿لقد زرأنا لجهنم﴾.

وقول الشاعر (لدوا للموت وابنوا للخراب) للعاقبة مجازاً وأن مثل ولا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة مبلياً والباء مثل (فبما رحمة الله لنت لهم).

الثاني من قسمي النص الظاهر، وهو اللام، وأن الباء أما اللام فكما في قوله تعالى ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمس﴾[2] فإن أهل اللغة نصوا على أنه للتعليل وإنما لم يكن صريحاً لاحتمال الاختصاص أو الملك وغير ذلك قوله، وفي قوله هذا جواب عن سؤال مقدار تقريره اللام ليست للتعليل كقوله تعالى ﴿وَلَقَد ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الجِنِّ والأنس﴾[3] فإن ذلك ليس عرضاً بالاجماع فإن الناس على قولين، منهم من لم يعلل أفعال الله لشيء أصلاً، ومنهم من يعللها بالمصالح فأما تعليلها بالمضار والعقوبات فلم يقل به عاقل ولقول الشاعر[4].

له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنو للخراب

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الأضاحي، باب: ما يؤكل من لحوم الأضاحي (١٣٣/٧-١٣٤) ومالك في الموطأ (٣٢١/١) ومسلم (٨٠/٦) باب: بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي، والترمذي (تحفة الأحوذي ٩٩/٥) باب: في الرخصة في أكل الأضاحي، والنسائي، كتاب الأضاحي، باب: النهي عن أكلها (٢٠٥/٧).

(٢) سورة الإسراء (٧٨).

(٣) سورة الأعراف آية (١٧٩).

(٤) البيت لأبي العتاهية: اسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان، المتوفي سنة ٢١٠ هـ.
وهو مطلع قصيدة له في الزهد.
(ديوان أبي العتاهية ص ٢٣) ط بيروت سنة ١٩٠٩ م.

وذلك ليس للعلية إذا الولادة والبناء ليس لغرض الموت والخراب، وجوابه أن اللام في هذه الأماكن مستعملة على جهة التجوز للعاقبة، فإن عاقبة كثير من المخلوقات جهنم، وعاقبة الولادة الموت، والبناء للخراب، والعلاقة بين العلة والعاقبة أن عاقبة الشيء مترتبة عليه في الحصول كترتب العلة الغائية على معلولها، واستعمالها على جهة المجاز لا ينفي كونها ظاهرة في التعليل الذي هو حقيقتها، فإن قلت استعمالها في غير التعليل لا ينفي كونها ظاهرة فيه لو ثبت كونها حقيقة له، لكن لم يثبت بعد فإنكم إنما استدللتم عليه بالاستعمال، وعارضناه بمثله فليس الاستدلال بذلك الاستعمال على حقيتها في التعليل أولى من العكس.

قلت الاستدلال بما ذكرناه من الاستعمال أولى لموافقته قول أهل اللغة أنها للتعليل، ولكونه أسبق إلى الفهم، وأما أن فكقوله عليه الصلاة والسلام في المحرم الذي وقصته ناقته، ولا تمسوه طيباً ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً أخرجاه في الصحيحين، وفي هذا الحديث جهتان يدلان على التعليل، أن كما تقرر وترتيب الحكم على الوصف كما سيأتي في كلام المصنف إن شاء الله تعالى وأما الباء ففي قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُم﴾ (١).

فإن قلت أصل الباء للالصاق فلم قلتم بأنها ظاهرة في التعليل، قلت قال الإمام ذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الالصاق هنا فحسن استعماله فيه مجازاً، لكن قال صفي الدين الهندي هذا مخالف لما ذكره غيره، ولما أشعر به كلامه أيضاً، إذ صرح بأن دلالة اللام وأن والباء على التعليل ظاهرة من غير تفرقة بينها ثم إنه صرح بأن دلالة اللام حقيقة فأشعر بالتسوية في الدلالة، ولأن دلالة المجاز لا تكون ظاهرة إلا بطريق علية الاستعمال أو القرينة، فكان يجب عليه أن يقيد ظهور دلالته بغلبة الاستعمال لا في أصل الوضع.

قال (الثاني الإيماء وهو خمسة أنواع).

---

(١) سورة آل عمران (١٥٩).

الأول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء ويكون في الوصف أو الحكم وفي لفظ الشارع أو الراوي مثاله السارق والسارقة، لا تقربوه طيباً، زنا ماعز فرجم).

الثاني من الطرق الدالة على العلية الإيماء والتنبيه قال الآمدي وصفي الدين الهندي دلالته على العلية بالالتزام، لأنه يفهم التعليل فيه من جهة المعنى لا من جهة اللفظ، قال الهندي إذ اللفظ لو كان موضوعاً لها لم يكن دلالته من قبيل الإيماء بل كان صريحاً، وهذا الذي قالاه فيه نظر سنذكره وهو أنواع.

الأول أن يذكر حكماً ووصفاً وتدخل الفاء على أحدهما، وهو أقسام، أولها دخول الفاء على الوصف في كلام الشارع كقوله ﷺ «فانه يبعث يوم القيامة ملبياً» (١).

الثاني دخولها في كلام الراوي ولم يمثل له المصنف.

الثالث دخول الفاء على الحكم في كلام الشارع مثل ﴿والسارقُ والسارقة فاقطَعُوا أيديهما﴾ (٢).

الرابع دخولها عليه في كلام الراوي مثل زنا ماعز فرجم، وقد تقدم الكلام على حديث زنا ماعز من التخصيص، وليس فيه وقوع هذا اللفظ في كلام الراوي ومثاله أيضاً سها رسول الله ﷺ فسجد.

قال الإمام يشبه أن يكون تقدم العلة على الحكم أقوى في الاشعار بالعلية من الثاني، لأن إشعار العلة بالمعلول أقوى من اشعار المعلول بالعلة، لأن الطرد واجب في العلل دون العكس وعكس النقشواني الأمر معترضاً على الإمام، بأنه إذا تقدم الحكم تطلب نفس السامع العلة فإذا سمع وصفاً معقباً بالفاء سكنت

---

(١) حديث صحيح أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس في المحرم الذي وقصته ناقته فات، فقال ﷺ «اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبيه، ولا تمسوه بطيب، ولا تخمروا رأسه؛ فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً».

(التاج ٢/١١٤-١١٥).

(٢) المائدة آية (٣٨).

نفسه عن الطلب وركنت إلى أن ذلك هو العلة، وأما إذا تقدم معنى لم يعلم بعد حكمه مثل والسارق والسارقة فالنفس تطلب الحكم، فإذا صار الحكم مذكوراً فبعد ذلك قد يكتفى في العلة بما سبق إن كان شديد المناسبة مثل السارق والسارقة، وقد لا يكتفي بل يطلب العلة بطريق آخر، بأن يقول إذا أقتم الصلاة فاغسلوا وجوهكم تعظماً للمعبود وأما فيما إذ تأخر ذكر العلة فلا يجوز ذكر علة أخرى، قال ولو ذكر علة عد مناقضاً فكان الاشعار بالعلية على عكس ما قاله الإمام، كيف وترتيب الحكم على الوصف عند الإمام يقتضي العلة وإن لم يكن مناسباً، و يلزمه أن يقول اشعار قول القائل أما الطوال فاكرموهم بالعلة أقوى من أكرموا هؤلاء فانهم طوال، وليس كذلك لإمكان قول القائل في الأول لم أجعل الاكرام علة دون الثاني، وأما قول الامام اشعار العلة بالمعلول أقوى فهذا لا يتأتى إلا في شيء عرف كونه علة قبل الكلام أو قبل الحكم أما ما كانت العلة فيه مستنبطة من ذلك الكلام فلا يتأتى فيه ما ذكر الثانية ما ورد في كلام الله تعالى أو كلام رسوله ﷺ فهو أقوى دلالة على العلية من كلام الراوي لتطرق احتمال الخطأ إليه دون الله ورسوله، وجعل الآمدي الوارد في كلام الله أقوى من الوارد في كلام رسوله والحق مساواتها لعدم احتمال تطرق الخطأ قاله الهندي وهو صحيح، وما كان من كلام الراوي الفقيه أقوى مما هو من كلام من ليس بفقيه.

الثالثة استدل الآمدي على إفادة هذا النوع من الإيماء العلية بأن الفاء للتعقيب ودخولها على الحكم بعد الوصف يقتضي ثبوت الحكم عقب الوصف و يلزم كون الوصف سبباً إذ لا معنى لسببيته إلا ثبوت الحكم عقيبه.

وقد ذكر الهندي هذا التعليل واعترض عليه بأنا نسلم أن كل سبب يعقبه الحكم، لكن لا نسلم أن كل ما يعقبه الحكم سبب، فإن القضية الكلية لا تنعكس كنفسها وهو اعتراض صحيح ثم هذا الدليل على ضعفه يختص بدخولها على الحكم بعد الوصف دون عكسه.

وقد جعل ابن الحاجب دلالة الأقسام التي ذكرناها في هذا القسم من باب

الصريح دون الإيماء، والحق عندي في هذا أن يقال ترتيب الحكم على الوصف يفيد العلية بوضع اللغة، ولم تضع العرب ذلك دالاً على مدلوله بالقطع والصراحة بل بالإيماء والتنبيه ولا بدع في مثل هذا الوضع، وإنما لم نجعله من باب الصريح لتخلفه في بعض محاله عن أن يكون إيماء وهو حيث تكون الفاء بمعنى الواو، فكانت دلالته أضعف، وإذا وضح هذا علمت أن دلالته ليست التزامية كما زعم الآمدي والهندي، وهذا هو النظر الذي أشرنا إليه أول الفصل وإنها ليست صريحة على خلاف ما ظن ابن الحاجب، الرابعة قد يقال كيف يعتمد قول الراوي هنا مع جواز أن يكون ترتيبه للحكم على الوصف لفهمه أو ظنه ما ليس بعلة علة، وقد قال الجمهور لا يعتمد قوله هذا منسوخ ولا عمله بخلاف ما رواه لاحتمال ذلك، ولا قوله أمر رسول الله ﷺ عند بعض الأصوليين وقد يقال يعتمد قوله في فهم مدلولات الألفاظ كالرواية بالمعنى، ويجاب بأن العمل بقوله هذا منسوخ يلزم منه رفع دليل ثابت بقول جاز أن يقوله عن اجتهاد لا نراه بخلاف مثل قوله سها فسجد، فإنه لا يلزم من إثبات هذا الحكم الذي جاءه به رفع دليل ثابت، وكذا الآخذ بما رآه دون ما رواه، وأما قوله أمر رسول الله ﷺ بكذا فالاكثرون على اعتماده والعمل به، ومن لم يعتمده مستنده احتمال أن الحكم كان غير دائم وظنه دائماً أو مختصاً بواحد وظن عدم اختصاصه لا من جهة ظنه ما ليس بأمر أمراً فإن ذلك بعيد من العربي، وحاصل هذا كله أن الراوي يرجع إليه في مدلولات الألفاظ لا في الاجتهاد، والحق عندي في هذا أن يقال إن كان الراوي صحابياً اعتمد فهمه، لأن الصحابة رضي الله عنهم كلهم فقهاء ومن صميم العرب، وإن كان غير صحابي فالظاهر أيضاً اعتماده إذا كان كذلك، وإن كان ممن قد يخفى عليه أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية فلا يعتمد.

(فرع ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية وقيل إذا كان مناسباً لنا لو قيل أكرم الجاهل وأهن العالم قبح وليس لمجرد الأمر فإنه قد يحسن فهو لسبق التعليل، قيل الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم دلالته في الكل قلنا يجب دفعاً للاشتراك).

اختلفوا في اشتراط المناسبة في الوصف المومى إليه، فذهب الاكثرون إلى عدم اشتراطه (١).

وقيل يشترط وتوجيه تفريع هذا الفرع على ما قبله أن يقال إذا ثبت أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية فهو يشترط مناسبة الوصف، واستدل المصنف على أنه لا يشترط بأن القائل لو قال أكرم الجاهل وأهن العالم استقبح هذا الكلام منه عرفاً، وليس الاستقباح لمجرد الأمر بذلك، فإن الجاهل قد يحسن إكرامه في الجملة لسبب أو دين أو غير ذلك.

والعالم قد يحسن إهانته لفسق أو بخل أو غيره، فثبت أن استقباح ذلك إنما هو لسبق الفهم إلى تعليل إكرام الجاهل بالجهل وإهانة العالم بالعلم، لأن الأصل عدم غيره فيكون حقيقة في أن ترتيب الحكم على الوصف يقتضي العلية مطلقاً، واعلم أن عبارة الإمام أكرم الجهال وأهن العلماء وفهم علية الوصفين في هذه الصورة أسبق إلى الذهن من فهمه في قولنا أكرم الجاهل وأهن العالم، لأنه قد يقال أنه في حالة الجمع يكون ناظراً إلى جهة الجهل والعلم دون الأفراد، إذ يكون الشخص فيه مقصوداً، فإتيان المصنف بصيغة الإفراد أحسن، إذ يلزم من ثبوته فيه ثبوته لك الصورة بطريق أولى.

وهكذا فعل الآمدي، وقد اعترض الخصم على هذا الدليل بأن دلالته الترتيب على العلية في هذه الصورة لا تستلزم دلالته في جميع الصور، لأن المثال الجزئي لا يدل على الكلية، فيحتمل أن يكون ذلك لخصوصية هذه الصورة،

---

(١) في هامش النسخة المطبوعة ص ٣٤ «بناء على أن العلة بمعنى المعرف، وعلى هذا فلا امتناع في جعل الجهل علامة على الإكرام، والعلم علامة على الإهانة، إذ لم يكن هو الباعث، بل الباعث شيء آخر. واعترض بأن هذا معارض لما علم في شروط العلة من أنه يشترط في الإلحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصح لإناطة الحكم. وأيضاً فإن العلة تستلزم الحكم، وكيف يتأتى هذا مع عدم المناسبة؟ والجواب: أن المراد أنه لا يشترط مناسبة ظاهرة، وإن كان لا بد منها في نفس الأمر، وقيل: يشترط في الإيماء مناسبة الوصف المومأ إليه للحكم، بناء على أن العلة بمعنى الباعث، يعني: أنها الباعث للشارع على شرع الحكم، وليس المقصود مجرد التعريف، بل مع بيان وجه مشروعية الحكم؛ إذ له دخل في العلية، فلا بد من معرفته حتى يكون الإيماء صحيحاً» اهـ مصححه.

وأجاب بأنه إذا ثبت في هذه الصورة لزم في جميع الصور، وألا يلزم الاشتراك في هذا النوع من التركيب، ولقائل أن يقول الترتيب تركيب، والمركب غير موضوع عنده، فأين لزوم الاشتراك، سلمنا أنه موضوع ولكن إنما يلزم الاشتراك أن لو قلنا إنه يدل في غير هذه الصورة على شيء، وفرق بين الدلالة على العدم وعدم الدلالة، والاشتراك لازم على الأول الممنوع دون الثاني المسلم، ولا يقال الترتيب الدال في هذه الصورة لا بد أن يدل على شيء في غيرها، لأن ذلك مجرد دعوى.

قال (الثاني أن يحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه كقول الاعرابي واقعت يا رسول الله، فقال اعتق رقبة لأن صلاحية جوابه تغلب ظن كونه جواباً، والسؤال معاد فيه تقديراً فالتحق بالأول).

الثاني من أنواع الإيماء أن يحكم الرسول ﷺ بحكم في محل عند علمة بصفة فيه فيغلب على الظن أن تلك الصفة علة لذلك الحكم، مثاله ما روى أن أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ فقال هلكت وأهلكت واقعت أهلي في نهار رمضان عامداً، فقال أعتق رقبة، وأصل الحديث في الكتب الستة كلها لكن بغير صيغة اعتق رقبة، وبهذا الصيغة في سنن ابن ماجة فيظن أن الوقاع في نهار رمضان سبب لوجوب عتق الرقبة لأن ما ذكره الرسول عليه السلام من الكلام يصلح أن يكون جواباً لهذا السؤال وصلاحيته لذلك تغلب على الظن كونه جواباً لأن الاستقراء يدل على أن الغالب فيما صلح للجواب أن يكون جواباً، فإن قلت يحتمل أن يكون جواباً عن سؤال آخر أو أبتداء كلام أو زجراً له عن الكلام، كقول السيد لعبده إذا سأله عن شيء اشتغل بشأنك، قلت غلبة الظن توجب لحاق هذا الفرد بالأعم والأغلب، ولأنه لو لم يكن جواباً لخلا السؤال[1] عن الجواب ولزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وما يقال عليه لعله عليه السلام عرف أنه لا حاجة للمكلف إلى ذلك الجواب في ذلك الوقت فلا يلزم تأخير البيان عن وقت

(١) جعله سؤالاً باعتبار المقصود منه وإن لم يكن سؤالاً بحسب الصورة اهـ مصصحه.

الحاجة فهو احتمال مرجوح لكونه نادراً، إذا الغالب في السؤال كونه وقت الحاجة وإذا كان ما ذكره الرسول عليه السلام جواباً عن السؤال معاد في الجواب تقديراً (١) فيصير تقدير الكلام واقعت فاعتق، فيرجع إلى نوع ترتيب الحكم على الوصف بالفاء لكنه أضعف منه، لأن الفاء وإعادة السؤال مقدر فيه، والمقدر وإن ساوى المحقق في أصل الثبوت فلا يساويه في القوة، وما وقع من هذا النوع في كلام الراوي فهو حجة أيضاً، لأن معرفة كون الكلام المذكور جواباً عنه أو ليس جواباً لا يحتاج إلى دقيق نظر، وظاهر حال الراوي العدل لا سيما العارف أنه لا يجزم بكونه جواباً إلا وقد تيقن ذلك.

قال (الثالث أن يذكر وصفاً لو لم يؤثر لم يفد مثل إنها من الطوافين عليكم والطوافات ثمرة طيبة وماء طهور، وقوله أينقض الرطب إذا جف، قيل نعم، فقال فلان، إذن، وقوله لعمر وقد سأل عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بما ثم مججته).

إذا ذكر الشارع وصفاً لو لم يؤثر في الحكم أي لم يكن علة فيه لم يكن لذكره فائدة دل على عليته إيماء وإلا كان ذكره عبثاً ولغواً ينزه هذا المنصب الشريف عنه وهو على أربعة أقسام.

الأول أن يدفع السؤال في صورة الأشكال بذكر الوصف كما روي أن عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل إنك تدخل على بني فلان وعندهم هرة، فقال عليه السلام «إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات» (٢) رواه الأربعة أصحاب السنن، فلو لم يكن لكونها من

---

(١) الداعي إلى هذا التقرير تحقق الاقتران بين الوصف والحكم في كلام واحد إذا لاقتران بينها في كلامين غير معقول اهـ مصححه.

(٢) رواه أبو داود: كتاب الطهارة، باب: سؤر الهرة (١/١٨)

والترمذي، باب: سؤر الهرة (تحفة الأحوذي ١/٣٠٧) والنسائي، كتاب الطهارة، باب: سؤر الهرة (١/٤٨)

وفي بعض الروايات: «أوالطوافات» قال صاحب مطالع الأنوار: «يحتمل أن تكون للشك، ويحتمل أن تكون للتقسيم، و يكون ذكر الصنفين من الذكور والإناث».

(المجموع للنووي ١/٢٢٦).

الطوافات أثر في طهارتها، لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة.

الثاني أن يذكر وصفاً في محل حكم لا حاجة إلى ذكره ابتداء فتعلم أنه إنما ذكره لكونه مؤثراً في الحكم، كما روى أن النبي ﷺ قال ليلة الجن لابن مسعود ما في أداوتك، قال نبيذ، قال تمرة طيبة وماء طهور، وهو حديث ضعيف رواه الترمذي وابن ماجة قال القرافي في تعليقه على المنتخب، وهذا المثال غير مطابق، لأن ذكره عليه السلام طيب التمرة ليس إشارة إلى العلة في بقاء الطهورية، بل إلى عدم المانع، والمعنى لو كانت التمرة مستقذرة أمكن أن تكون نجسة تمنع من بقاء الطهورية لكن ليست كذلك.

الثالث أن يسأل الرسول ﷺ عن شيء فيسأل عليه السلام عن وصف له، فإذا أخبر عنه حكم فيه بحكم، كما روي عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ وقد سأل عن اشتراء الرطب بالتمر «فقال أينقص الرطب إذا يبس، قالوا نعم، قال ﷺ فلا إذن رواه الأربعة وقال الترمذي حسن صحيح وصححه أبن خزيمة والحاكم، فلو لم يكن نقصانه علة في المنع لم يكن للتقديم عليه فائدة وهو يدل على العلية بوجهين آخرين من حيث الفاء، ومن قوله إذن فهي من صيغ التعليل، وقد عدها أبن الحاجب مما يدل بالنص على العلية مثل من أجل كذا وشبه.

الرابع أن يسأل عن حكم فيتعرض لنظيره و ينبه على وجه الشبه بينه و بين المسؤول عنه، فيفيد أن وجه الشبه هو العلة كما روى أبو داود والنسائي أن عمر رضي الله عنه قال هششت فقبلت وأنا صائم فقلت يا رسول الله صنعت اليوم أمراً عظيماً قبلت وأنا صائم قال «أرأيت لو تمضمضت من الماء وأنت صائم قلت لا بأس قال فه» قال النسائي هذا الحديث منكر، وقال أحمد بن حنبل ضعيف(١) فنبه عليه السلام بهذا على أنه لا يفسد الصوم بالمضمضة لمشابهتها للقبلة في أن كلا منها وإن كان مقدمة للشرب والوقاع المفسدين فلم يحصل منه المطلوب من الشرب والوقاع، وفيه اشارة إلى أركان القياس الأربعة لأنه عليه

---

(١) أصله صحيح، أخرجه البخاري، كتاب الصيام، باب: القبلة في الصوم، كما أخرجه مسلم (١٣٤/٣).

فقول النسائي: «هذا الحديث منكر» غير مسلم.

السلام جعل المضمضة أصلاً والقبلة فرعاً، وكون كل منهما مقدمة المفسد جامعاً وعدم الإفساد حكماً، واعترض الآمدي على التمثيل بهذا الحديث بأنه ليس من قبيل ما نحن فيه، إذ ليس فيه ما تتخيل أن يكون مانعاً من الإفطار، بل غايته أن لا يفطر، قال بل هو نقض لما توهمه عمر رضي الله عنه من افساد مقدمة الإفساد، قال الهندي وهو ضعيف، لأن في قوله عليه السلام أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه تنبيهاً على الوصف المشترك بين المضمضة والقبلة وهو عدم حصول المقصود منهما، وهو يصلح للعلية لعدم اشتراط المناسبة في الوصف المومى إليه.

قال (الرابع أن يفرق الحكم بين شيئين بذكر وصف مثل القاتل لا يرث، وقوله إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يداً بيد).

إذا فرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة كان إيماء إلى علية الصفة وإلا لم يكن لذكرها معنى وهو ضربان.

أحدهما أن لا يكون حكم أحدهما مذكوراً في الخطاب بل في خطاب آخر مثل قوله عليه السلام «القاتل لا يرث» وقد تقدم الكلام على الحديث في الخصوص مع تقديم بيان إرث الورثة ففرق بقوله القاتل لا يرث بينه و بين جميع الورثة بذكر القتل الذي يجوز جعله في نفي الأرث.

وثانيهما أن يذكر حكمها في الخطاب، وهو على خمسة أوجه اقتصر في الكتاب على الأول منها، وهو أن يقع التفرقة بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله عليه السلام في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه وهو في صحيح مسلم «فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد»[1] نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلاً. والثاني أن يقع التفرقة بالغاية مثل ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[2] والثالث بالاستثناء ﴿إلا أن يعفون﴾[3] والرابع بلفظ يجري

(١) صحيح مسلم، كتاب الربا، باب: الصرف و بيع الذهب بالورق (٤/٩٦-١٠٠ بشرح النووي) كما أخرجه ابن ماجه (١٥/٢) والإمام أحمد في مسنده (٤/١٣١، ٥/٢).

(٢) سورة البقرة آية (٢٢٢).

(٣) سورة البقرة آية (٢٣٧).

مجرى الاستدراك مثل ﴿لاَ يُؤاخِذُكم اللهُ بِاللَّغوِ في أيْمانِكُم وَلَكِنْ يُؤاخِذُكُم بِمَا عَقَدْتُم الأَيْمانَ﴾ (١) يدل على علية التعقيد للمؤاخذة. والخامس استئناف أحد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر صالحة للعلية كقوله عليه السلام «للراجل سهم وللفارس سهمان» (٢) وأعلم أن اعتماد هذين النوعين على أنه لا بد لتلك التفرقة من سبب ولذكر الوصف من فائدة وجعل الوصف سبب التفرقة فائدة.

قال (الخامس النهي عن مفوت الواجب مثل وذروا البيع).

إذا نهى عن فعل يمنع الإتيان به حصول ما تقدم وجوبه علينا كان إيماء إلى أن علة ذلك النهي كونه مانعاً من الواجب كقوله تعالى ﴿فاسْعَوْا إلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَروا البَيْع﴾ (٣) فإنه لما أوجب السعي ونهى عن البيع مع علمنا بأنه لو لم يكن النهي عنه لمنعه من السعي الواجب لما جاز ذكره في هذا الموضع لكونه يخل بجزالة الكلام وفصاحته دل على إشعاره بالعلية وقد نجز القول في أقسام الإيماء الذي هو الثاني من الطرق الدالة على العلية ونعقبه إن شاء الله بالثالث وبالله التوفيق.

قال (الثالث الإجماع كتعليل تقديم الأخ من الأبوين في الإرث بامتزاج النسبين).

إذا أجمعت الأمة على علية وصف الحكم ثبتت عليته له كإجماعهم على أن العلة في تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في الإرث هو امتزاج النسبين فيلحق به تقديمه في ولاية النكاح، وصلاة الجنازة، والحضانة، والوصية لأقرب الأقارب، والوقف عليه، وتحمل الدية قياساً بجامع امتزاج النسبين، فإن قلت قد وقع خلاف في المذهب في أكثر هذه الصور، هل يستويان أو يقدم

---

(١) سورة المائدة آية (٨٩).

(٢) رواه أبو داود، كتاب الجهاد، باب: فيمن أسهم له سهماً. والترمذي، باب: سهم الخيل. (تحفة الأحوذي ٦/١٦٣).

(٣) سورة الجمعة آية (٩).

الأخ من الأبوين كولاية النكاح، وصلاة الجنازة، وتحمل العقل، والوصية، والوقف، وإنما لم يقع في الحضانة لأن الأنوثة في بابها أقوى من الذكورة ولذلك قال بعض الأصحاب بتساوي الأخ للأم والأخ للأب، فكيف ذلك مع الإجماع قلت لا يلزم من اجماعهم على علية وصف. أن لا يقع خلاف معها لجواز أن يكون وجودها في الأصل أو الفرع متنازعاً فيه، أو يكون في حصول شرطها أو منعها نزاع، وهذا على رأي من يجوز تخصيص العلة، وإنما لا يتصور الخلاف إذا وقع الاتفاق على ذلك كله.

قال (الرابع المناسبة المناسب ما يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً).

عرف المناسب بأنه الذي يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً وغيره، قال إنه الوصف المفضي إلى ما يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضراً، وهما متغايران لأن المصنف جعل المقاصد أنفسها أوصافاً، وهذا التعريف هو قوله من يعلل أفعال الله تعالى بالمصالح[1] والنفع عبارة عن اللذة وما كان طريقاً إليها والضرر الألم وطريقه، وقيل في حد اللذة إدراك الملايم، والألم ادراك المنافي، قال الهندي وهو لا يخلو عن شائبة الدور يعني لأن إدراك أحدهما يتوقف معرفته على ادراك الآخر، وهذا فيه نظر، إذ قد يدرك المنافي من لم يدرك الملايم و يعرفه وكذا العكس، قال الإمام والصواب عندي أنها لا يحدان لكونهما من الأمور الوجدانية، أما من لم يعلل أفعال الله تعالى فقال المناسب الملايم لأفعال العقلاء في العادات.

قال: (وهو حقيقي دنيوي ضروري كحفظ النفس بالقصاص والدين

(١) قال في التوضيح: وما أبعد عن الحق قول من قال: إنها غير معللة بها؛ فإن بعث الأنبياء لاهتداء الخلق، وإظهار المعجزات لتصديقهم، فن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة، وقوله تعالى: ﴿وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ وأيضاً: لو لم يفعل لغرض أصلاً يلزم العبث، ودليلهم أنه إن فعل لغرض، فإن لم يكن حصول ذلك الغرض أولى به من عدمه امتنع منه فعله، وإن كان أولى كان مستكملاً به، فيكون ناقصاً.

والجواب: أنه إنما يكون مستكملاً به لو كان الغرض راجعاً إليه، وهنا راجع إلى العبد» هـ باختصار مصححه.

بالقتال والعقل بالزجر عن المكسرات والمال بالضمان والنسب بالحد على الزنا ومصلحي كنصب الولي للصغير وتحسيني كتحريم القاذورات واحروي كتزكية النفس واقناعي بظن مناسباً فيزول بالتأمل فيه).

هذا تقسيم أول للمناسب، المناسب إما حقيقي أو إقناعي، الأول الحقيقي وهو إما لمصلحة تتعلق بالدنيا أو بالآخرة، والمتعلق بالدنيا إما أن يكون في محل الضرورة وهو الضروري، أو في محل الحاجة وهو المصلحي، أو لا في محل الضرورة ولا الحاجة بل كان مستحسناً في العادات فهو التحسيني، فالضروري ما تضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس التي اتفقت الملل على حفظها، وهي النفس، والدين، والعقل، والمال، والنسب، فحفظ النفس بمشروعية القصاص قال الله تعالى ﴿ ولكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاة ﴾(1) وأما الدين فبقتال الكفار وعليه نبه قوله تعالى ﴿ قَاتِلُوا الذينَ لاَ يُؤمِنون ﴾(2) وأما العقل فبتحريم المسكرات.

وعليه نبه قوله تعالى ﴿ إنَّما يُريدُ الشَيطانُ أَنْ يُوقعَ بَيْنَكُم العَدَاوة ﴾(3) وأما حفظ المال فبالضمان على الغاصب والاختلاس والسرقة، وأما النسب فبوجوب الحد على الزاني، فهذه الخمسة هي الضرورية، ويلتحق بها ما كان مكملاً لها كتحريم البدعة والمبالغة في عقوبة المبتدع إليها، وفي تحريم شرب القليل من المسكر، ووجوب الحد فيه، وفي حفظ النسب بتحريم النظر والمس، وترتيب التعزير على ذلك، وأما المصلحي فكنصب الولي للصغير، فيمكن من تزويج الصغيرة لأن مصالح النكاح غير ضرورية، ولكن واقعة في محل الحاجة، فإنها داعية إلى الكفء الموافق، وهو لا يوجد في كل وقت، فلو لم يقيد بالنكاح لأوشك فواته لا إلى بدل، ومثله تجويز الإجارة فانها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها وضنة مالكها ببذلها عارية.

قال إمام الحرمين فمن قال الاجارة خارجة عن مقتضى القياس فليس على

(1) سورة البقرة آية (١٧٩).
(2) سورة التوبة آية (٢٩).
(3) سورة المائدة آية (٩١).

بصيرة، من قوله، فإنها إن خرجت فخروجها عن الاستصلاح فهي خارجة على مقتضى الحاجة، والحاجة أصل والاستصلاح بالاضافة إليه فرع انتهى، ومراده بالاستصلاح كما نبه هو عليه الحمل على الأصلح والأرشد كاشتراط مقابلة الموجود بالموجود، فليست الاجارة من الأقيسة الجزئية التي هي الاستصلاح لأنها مقابلة موجود بمعدوم.

قال إمام الحرمين وليس المراد بكونه قياساً جزئياً جريانه في شخص أو جزء، ولكن الاصل الذي لا بد من رعايته الضرورة ثم الحاجة والاستصلاح في الوجوه الخاصة في حكم الجزء عند النظر في المصالح والضوابط الكلية انتهى، وكالاجارة المساقاة لاشتغال بعض الملاك عن تعهد أشجاره، والقراض، وذكر بعضهم البيع في هذا القسم.

وقال إمام الحرمين تصحيح البيع آيل إلى الضرورة فان الناس لم يبذلوا ما بأيديهم لجر ذلك إلا لضرورة ظاهرة، فيلتحق بمشروعية القصاص واعلم أنه قد يتناهى بعض جزئيات هذا القسم فيخرج عنه إلى حد الضرورة كتمكين الولي من شراء الطعام والملبوس للصغير الذي في معرض التلف من الجوع والبرد واستئجار المرضعة له، ويلتحق بقسم المصلحي ما كان مكملاً له، كرعاية الكفاءة، ومهر المثل في التزويج، فإنه أفضى إلى دوام النكاح وتكميل مقاصده، وإن حصلت أصل الحاجة بدون ذلك، وأما التحسيني فقسمان أحدهما وعلى ذكره اقتصر المصنف ما يقع على غير معارضة قاعدة معتبرة كتحريم القاذورات، فان نفرة الطباع عنها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها حثا على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم، ومن هذا إزالة النجاسات، فإنها مستقذرة في الجبلات واجتنابها أهم في المكارم والمرآت، ولهذا يحرم على الصحيح أن يتضمخ المرء بالنجاسة من غير حاجة.

قال إمام الحرمين في البرهان والشافعي نص على هذا في الكبير ثم إنه في النهاية عند الكلام في وطء المرأة في دبرها قال لا يحرم، ويحرم أيضاً على الصحيح لبس جلد الميتة، ولا يجوز أن يلبس دابته جلد الكلب أو الخنزير، وقال بعض الأصحاب بمنع الاستصباح بالدهن النجس، وأما إيجاب الوضوء

فليس ينكر العاقل ما فيه من إفادة النظافة، والأمر بالنظافة على استغراق الاوقات يعسر الوفاء به، فوظف الشرع الوضوء في أوقات وبنى الأمر على افادته المقصود، وعلم الشارع أن أرباب العمل لا يعتمدون نقل الأوساخ والادران إلى أعضائهم البادية منهم فكان ذلك النهاية في الاستصلاح ومحاولة الجمع بين تحصيل أقصى الإمكان في هذه المكرمة ورفع التضييق في التدنس والتوسخ إذا حاول المرء ذلك.

قال إمام الحرمين ولكن إزالة النجاسة أظهر في هذا من النظافة الكلية المترتبة على الوضوء من حيث أن الجبلة تستقذرها والمروءة تقتضي اجتنابها، فهي أظهر من اجتناب الشث والغبرات، قال ولهذا خص الشافعي رضي الله عنه الوضوء بالنية من حيث التحق بالتعبدات العرية عن الأغراض، وضاهى العبادات الدينية ومن هذا القسم التحسيني أيضاً سلب أهلية الشهادة عن الرقيق لأجل أنها منصب شريف، والعبد نازل القدر، والجمع بينهما غير ملائم.

وأما سلب ولايته فهو محل الحاجة، إذ ولاية الأطفال تستدعي استغراقاً وفراغاً، والعبد مستغرق بخدمة سيده فتفويض أمر طفله إليه إضرار بالطفل، أما الشهادة فتتفق أحياناً كالرواية والفتوى، قال الغزال، وقول القائل سلب منصب الشهادة لخسة قدره ليس كقولنا سلب ذلك لسقوط الجمعة عنه، فان ذلك لا يشم منه رائحة مناسبة أصلاً، وهذا لا ينفك عن الانظام لو صرح به الشارع وليس تنتفي مناسبته بالرواية والفتوى، بل ذلك نقض على المناسب إلى أن يعتذر عنه.

والمناسب قد يكون منقوضاً، فيترك أو يحترز عنه بعذر أو تعبد، وكذلك تقييد النكاح بالولي، فلو علل بقصور رأيها في انتفاء الأزواج وسرعة الاغترار بالظواهر لكان مصلحياً في محل الحاجة، ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها وفي نكاح الكفوء فهو رتبة التحسيني، لأن الأليق بمحاسن العادات استحياء النساء عن مباشرة العقد، لأن ذلك يشعر بتوقان نفسها إلى الرجال، وذلك غير لائق بالمروءة ففوضه الشرع إلى الولي حملا للخلق على أحسن المناهج، وكذلك تقييد النكاح بالشهادة لو علل بالاثبات عند النزاع لكان واقعاً في محل

الحاجة، ولكن سقوط الشهادة على رضاها يضعف هذا المعنى، فهو لتفخيم أمر النكاح وتمييزه عن السفاح باعلان والاظهار، عند من له رتبة ومنزلة على الجملة والثاني من قسمي التحسيني ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة، وذلك كالكتابة فإنها من حيث كونها مكرمة في العوائد مستحسنة احتمل الشرع فيها خرم قاعدة ممهدة، وهي امتناع معاملة السيد عبده، وامتناع مقابلة الملك بالملك على صيغة المعارضة، ولم يجز ذلك في الصرف المتقدم، ولكن اختص ذلك الضرب بايجاب الطهارة، ولا تجب الكتابة على السيد على رأي معظم العلماء، وحكى صاحب التقريب قولاً أنها تجب إذا طلبها العبد ووجد السيد فيه خيراً، وهذا تمام القول في المتعلق بالدنيا، وأما المتعلق بالآخرة فكتزكية النفس، ورياضتها وتهذيب الأخلاق المؤدي إلى امتثال الأوامر واجتناب النواهي، الموصل إلى رضا الرحمن سبحانه وتعالى.

وبقي قسم ثالث لم يورده المصنف تبعاً للامام، وهو ما يتعلق بمصالح الدارين معاً، وذلك ما يحصل برعايته بعض ما تقدم من مصالح الدنيا والآخرة، كإيجاب الكفارات إذ يحصل بها الزجر عن تعاطي تلك الأفعال التي وجبت الكفارة بسببها، ويحصل تلاقي التقصير وتكفير الذنب الكبير الذي حصل من فعلها، واعلم أنه قد يقع في كل قسم من هذه الأقسام ما يظهر كونه منه وما يظهر كونه ليس منه، وما يستوي الأمران فيه.

أما الأول فكوجوب القصاص بالمثقل، إذ يظهر أنه من المصالح الضرورية في حفظ النفوس، لأنه لو لم يجب به القصاص لفات المقصود من حفظ النفوس، لأن من يريد قتل إنسان والحالة هذه يعدل عن المحدد إلى المثقل درءاً للقصاص عن نفسه، والمثقل ليست فيه زيادة مؤنة على المحدد، حتى يقال لا يكثر به القتل بسبب تلك المؤنة، كما يكثر في المحدد، فعدم وجوب القصاص فيه لا يفضي إلى الهرج والمرج بل المثقل أسهل من المحدد لوجوده غالباً من غير عوض.

وأما الثاني فكايجاب القصاص على أحد الوجهين عندنا بالثقل بغرز الابرة في غير مقتل بحيث لا يعقب ألماً وورماً ظاهراً، وكذا إبانه فلقة خفيفة من

اللحم على ما ذكره إمام الحرمين، ونظائر ذلك فانه يظهر منه أنه ليس من قبيل رعاية المصالح الضرورية، إذ لا يفضي ذلك إلى الهلاك إلا نادراً، فاشبه السوط الخفيف.

وأما الثالث فكايجاب القصاص على الجماعة بقتل الواحد، لاحتمال الحاقة بالمصالح الضرورية، إذ لو لم نوجب ذلك لاستعان كل من أراد قتل إنسان بصديق يشاركه فتبطل فائدة شرعية القصاص، واحتمال خروجه عنه لاحتياجه إلى مشاركة غيره، والظاهر أن ذلك الغير لا يشاركه فلم تساو المصلحة هنا المصلحة في وجوب القصاص في المنفرد، ولنزول هذا القسم عن الأول كان في المذهب قول استنبطه أبو حفص بن الوكيل من كلام الشافعي، أن الجماعة لا يقتلون بالواحد.

وقول آخر عن القديم أن ولي الدم يقتل واحداً يختاره من الجماعة، و يأخذ حصة الآخرين ولا يقتل الجميع، ولا خلاف عندنا في وجوب القصاص بالمثقل ولتعاليه عن الثاني كان الخلاف فيه أضعف منه في الثاني، وقد نجز القول في تقسيم الحقيقي، وأما الاقناعي فهو الذي يظن مناسبته في بادىء الرأي، وإذا بحث عنه حق البحث وضح أنه غير مناسب، مثل تعليل بعض أصحابنا تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بنجاستها، وقياس الكلب والسرقين عليها، قال لأن كونه نجسا يناسب إذلاله ومقابلته بالمال في البيع يناسب إعزازه، والجمع بينهما متناقض فهذا وإن تخيلت مناسبته أولاً فليس الأمر كذلك، لأن المعنى بكونه نجسا منع الصلاة معه، ولا مناسبة بين بيعه واستصحابه في الصلاة، كذا ذكره، ولقائل أن يقول لا نسلم أن المعنى بكونه نجسا منع الصلاة معه، بل ذلك من جملة أحكام النجس وحينئذ فالتعليل بكون النجاسة تناسب الاذلال ليس باقناعي، نعم مثال هذا استدلال الحنفية على قولهم إذا باع عبداً من عبدين أو ثلاثة يصح غرر قليل تدعو الحاجة إليه، فأشبه خيار الثلاث، فان الرؤساء لا يحضرون السوق لإختيار المبيع فيشتري الوكيل واحداً من ثلاثة، ويختار الموكل ما يريد، فهذا وإن تخيلت مناسبته أولاً فعند

التأمل يظهر أنه غير مناسب لأنا نقول لا حاجة إلى ذلك، لأنه يمكنه أن يشتري ثلاثة في ثلاثة عقود بشرط الخيار فيختار منها ما يريد.

قال (والمناسبة تفيد العلمية إذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر في الحرمة أو في جنسه كامتزاج النسبين في التقديم أو بالعكس كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط الصلاة أو جنسه في جنسه كايجاب حد القذف على الشارب لكون الشرب مظنه للقذف والمظنة قد أقيمت مقام الظنون.

هذا تقسيم ثان للمناسب من جهة شهاب الشرع لاعتباره وعدم اعتباره، فنقول المناسب إما أن يعتبره الشارع أو لا، الضرب الأول ما علم اعتبار الشارع له، والمراد بالعلم هنا ما هو أعم من الظن، وبالاعتبار إيراد الحكم على وفقه لا التنصيص عليه ولا الإيماء إليه، وإلا لم تكن العلية مستفادة من المناسبة، وهو أربعة أحوال، لأنه إما أن يعتبر نوعه، أو في جنسه، أو جنسه في نوعه أو جنسه.

الحالة الأولى أن يعتبر نوعه في نوعه ومثل له المصنف بالسكر في الحرمة، أي أن حقيقة السكر إذا اقتضت حقيقة التحريم فان النبيذ يلحق بها، لأنه لا فارق بين العلتين وبين الحكمين إلا اختلاف المحلين، واختلاف المحل لا يقتضي ظاهراً اختلاف الحالين، ومثاله أيضاً قياس المثقل على الجارح في وجوب القصاص بجامع كونه قتلاً عمداً محضاً عدواناً، وأنه عرف تأثير نوع كونه قتلاً عمداً عدواناً في نوع الحكم الذي هو وجوب القصاص في النفس في المحدد.

الحالة الثانية أن يعتبر نوعه في جنسه، وإليه الإشارة بقوله أو في جنسه الإخوة من الأب والأم لما اقتضت التقدم في الميراث قيس عليها التقدم في النكاح وما أشبهه، والاخوة من الأب والأم نوع واحد في الموضعين، إلا أن ولاية النكاح ليست مثل ولاية الإرث ولكن بينهما مجانسة في الحقيقة، وهذا القسم دون الأول، لأن المفارقة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين أقل من المقارن بين نوعين مختلفين.

الحالة الثالثة أن يعتبر جنسه في نوعه، وإليه الإشارة بقوله أو بالعكس

إسقاط قضاء الصلاة عن الحائض إذا قيس على إسقاط الركعتين الساقطتين عن المسافر في الرباعية تعليلاً بالمشقة، فالمشقة جنس وإسقاط قضاء الصلاة نوع واحد يشتمل على صنفين إسقاط قضاء الكل، وإسقاط قضاء البعض، وقد ظهر تأثيرها في هذا النوع ضرورة تأثيرها في إسقاط قضاء الركعتين، ولو فرض ورود النص بسقوط قضاء الصلاة على الحرائر الحيض، وقسنا عليهن الاماء، لكن ذلك من الحالة الأولى لظهور تأثير نوعه في نوع الحكم، ومثال هذا القسم أيضاً قولنا قليل النبيذ حرام وإن لم يسكر قياساً على قليل الخمر، وتعليلنا قليل الخمر بأن ذلك يدعو إلى كثيره، فهذا مناسب لم يظهر تأثير نوعه، لكن ظهر تأثير جنسه إذ الخلوة لما كانت داعية إلى الزنا حرمها الشرع بتحريم الزنا، وهذا القسم والذي قبله متقاربان لكن ذلك أولى لأن الابهام في العلة أكثر محذوراً من الابهام في المعلول.

الحالة الرابعة وإليها الإشارة بقوله أو جنسته في جنسه، اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم.

مثل ما روي أن علياً رضي الله عنه أقام الشرب مقام القذف، فقال أرى أنه إذا سكر هذى، وإذا هذى افترض، وأوجب عليه حد القذف اقامة لمظنة الشيء مقامه، قياساً على الخلوة فإنها لما كانت مظنة الوطيء أقيمت مقامه في الحرمة، ولقائل أن يقول كان الوفا باقامة المظنة مقام المظنون أن يوجب الحد بالخلوة ولا قائل به، وبتفريغ مظنة القذف على مظنة الوطيء أن يقال بتحريم ما هو مظنة القذف.

كما هو الواقع، وكما هو في الأصل، ولا يوجب الحد، فإن فيه زيادة في الفرع على الأصل الذي هو الحاق الخلوة بالوطيء إذ لم يلحق به في غير الحرمة، ثم اعلم أن للجنسية مراتب، فأعم الأوصاف كونها حكماً ثم ينقسم الحكم إلى أقسامه من تحريم، ومن ايجاب، وغيره، والواجب إلى عبادة وغيرها، والعبادة إلى صلاة وغيرها، وتنقسم الصلاة إلى فرض ونقل فما ظهر تأثيره في الفرائض أخص مما ظهر في الصلاة وهكذا، وكذا في جانب الأوصاف أعم أوصافه كونه وصفاً يناط به الأحكام حتى تدخل فيه الأوصاف المناسبة وغيرها،

وأخص منه المناسب الضروري، وأخص منه ما هو كذلك في حفظ النفوس، وبالجملة فإنما يلتفت إلى الأوصاف بعد ظن التفات الشرع إليها، وكل ما ما كان التفات الشرع إليه أكثر كان ظن كونه معتبراً أقوى، وكل ما كان الوصف والحكم أخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبراً في حق ذلك الحكم آكد فيكون مقدماً على ما هو أعم منه.

قال (لأن الاستقراء دل على أن الله تعالى شرع أحكامه لمصالح لعبادو تفضيلاً وإحساناً فحيث ثبت حكم وهناك وصف ولم يعلم غيره ظن كونه علة).

هذا دليل على أن ما تقدم من المناسب يفيد العلية، وتقريره أنا استقرينا أحكام الشرع فوجدناها على وفق مصالح العباد، وذلك من فضل الله تعالى وإحسانه لا بطريق الوجوب عليه خلافاً للمعتزلة، فحيث ثبت حكم وهناك وصف صالح لعلية ذلك الحكم ولم يوجد غيره يحصل ظن أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم والعمل بالظن واجب، وقد ادعى بعضهم الإجماع على أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد، قال وذلك إما بطريق الوجوب عند المعتزلة، أو الاحسان عند الفقهاء من أهل السنة، وهذه الدعوى باطلة، لأن المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام بالمصالح، لا بطريق الوجوب ولا الجواز، وهو اللائق بأصولهم، وكيف ينعقد الإجماع مع مخالفة جماهير المتكلمين، والمسألة من مسائل علمهم، وقد قالوا لا يجوز أن تعلل أفعال الله تعالى، لأن من فعل فعلاً لغرض كان حصوله بالنسبة إليه أولى، سواء كان ذلك الغرض يعود إليه أم إلى الغير، وإذا كان كذلك يكون ناقصاً في نفسه مستكملاً في غيره، و يتعالى الله سبحانه عن ذلك.

قال (وإن لم يعتبر فهو المناسب المرسل اعتبر مالك).

تقدم الكلام في المناسب إذا اعتبره الشارع، وإن لم يعتبره فوراء ذلك حالالتان.

أحداهما أن لا يعلم أن الشارع أعتبره ولا الفاه، وفيها كلام المصنف،

وذلك هو المناسب المرسل، وقد قال به مالك بن انس، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى مبسوطاً في الكتاب الخامس، فإن صاحب الكتاب هناك ذكره.

والثانية ولم يذكرها المصنف أن يلغيه الشارع، فهذا لا يجوز التعليل به بإتفاق القياسيين، ومثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكر عليه، حيث لم يأمره بالاعتاق مع اتساع ماله، قال لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقر عتق رقبة في قضاء شهوته، فكانت المصلحة عندي في إيجاب الصوم لينزجر فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بما اعتقده مصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصه بسبب تغير الأحوال، ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم يحصل الثقة بقولهم للمستفتين، و يظن الظان أن فتياهم بتحريف من جهتهم بالرأي، فان قلت قولكم آنفاً هذه الحالة لم يذكرها المصنف مدخول لأنها داخلة في عموم قوله وإن لم يعتبر، ولا يقال هي وإن دخلت في كلامه فلم يردها لعدم الاختلاف في بطلانها، لأن ابن الحاجب قد جعل المرسل هو ما لم يعتبر، سواء علم الغاؤه أم لا، ونقل بعضهم القول بالمرسل عن مالك، فيعلم من ذلك، إن كان مالكاً يخالف فيما علم إلغاؤه أيضاً، قلت هذا التركيب غير صحيح، لأن الذي نقل عن مالك، أنه اعتبر المرسل لم يقل أن المرسل ما لم يعتبر سواء أعلم الغاؤه كابن الحاجب صرح بوقوع الاتفاق على ما علم الغاؤه.

وقد قال إمام الحرمين في باب ترجيح الأقيسة من كتاب الترجيح، ولا نرى التعليق عندنا بكل مصلحة، ولم ير ذلك أحد من العلماء، قال ومن ظن ذلك بمالك فقد أخطأ، انتهى، فإذا كان مالك لا يرى التعليق بكل مصلحة، مع أن من جملة ذلك ما لم يعلم الغاؤه، فكيف يقول بما علم إلغاؤه.

قال (والغريب ما أثره هو فيه ولم يؤثر جنسه، كالطعم في الربا، والملائم ما أثر جنسه في جنسه أيضاً، والمؤثر ما أثر جنسه فيه).

هذا تقسيم للضرب الأول من المناسب، وهو ما علم أن الشارع اعتبره، وقد قسمه المصنف إلى غريب، وملائم ومؤثر وعبارات المصنفين في التعبير عن

هذه الأقسام مضطربة، والأمر فيه قريب لكونه أمراً اصطلاحياً، ونحن نأتي بما ذكره المصنف ونشير إلى قليل من كلام غيره، فنقول الوصف إما أن يؤثر نوعه في نوع الحكم ولا يؤثر جنسه في جنسه أو يكون كذلك.

والأول هو الغريب وهو معدول عند جماهير القياسيين وسمي بذلك لأنه لم يشهد غير أصله المعين باعتباره، وذلك كالطعم في الربا فإن كل واحد من نوع الطعم يؤثر في نوع من الأحكام وهو حرمة الربا إذا بيع ذلك النوع بمثله كالبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، ولا يؤثر جنس هذه الأنواع وهو الطعم في جنس الربا، وهو زيادة أحد العوضين على الآخر بدليل جواز بيع بعض الأنواع كالشعير مثلاً ببعض آخر كالبر مثلاً متفاضلاً مع وجود الطعم فيهما.

والثاني أن لا يكون كذلك، فإما أن يكون أثر نوعه في نوع الحكم وجنسه أيضاً في جنس الحكم أولاً، والأول الملائم، وقد اتفق القياسيون على قبوله كالقتل العمد لعدوان في وجوب القصاص إذا أثر نوعه في وجوب القصاص الذي هو نوع من الحكم، وكذلك جنسه وهي الجناية التي هي أعم من القتل حيث أثرت في جنس المؤاخذة وجوباً أو جوازاً وذلك أعم من وجوب القصاص.

والثاني أن يكون جنسه مؤثراً في نوع الحكم لا غير، كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط قضاء الصلاة على ما تقدم بيانه، وكقياس الجمع بين الصلاتين في الحضر بعذر المطر على الجمع في السفر بجامع الحرج، فإن جنس الحرج مؤثر في نوع الحكم، وهو اباحة الجمع، وكقياس من شذ من أصحابنا وجوز الجمع للمرض، فهو المؤثر عند صاحب الكتاب، وسماه غيره بالملائم، وقال، قوم المؤثر هو ما دل نص أو إجماع على عليته، سواء كان مناسباً كما تقدم من الأمثلة، أو غير مناسبٌ كالمني لا يجاب الغسل، واللمس لنقض الوضوء، وقالوا إنما يسمى بذلك لأنه ظهر تأثيره، فلم يحتج مع ذلك إلى المناسبة، وأما الإمام فإنه قال في تعريف الغريب، والملائم ما قاله المصنف، وقال في المؤثر عكس مقالته، فجعله ما يكون الوصف فيه مؤثراً في جنس الحكم دون غيره، كامتزاج النسبين مع تقديم الأخ من الأبوين، وكالبلوغ

فإنه يؤثر في رفع الحجر عن المال فيؤثر في رفعه عن النكاح دون الثيابة، فإنها لا تؤثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحكم ثم قال الإمام إن ذلك إنما يتم بالمناسب أو السبر.

قال (مسألة المناسبة لا تبطل المعارضة، لأن الفعل وإن تضمن ضرراً أزيد من نفعة لا يصير نفعه غير نفع لكن يندفع مقتضاه).

إذا تضمن الوصف المشتمل على مصلحة مقتضية لمناسبته مفسدة هل يكون تضمنه لها موجباً لبطلان مناسبته فيه مذهبان.

أحدهما واختاره صفي الدين الهندي وابن الحاجب نعم.

والثاني وبه جزم في الكتاب تبعاً للإمام أنها لا تبطل، واحتج عليه بأن الفعل إذا تضمن مصلحة ومفسدة فإما أن تترجح مصلحته على مفسدته، فالراجح لا يبطل بالمرجوح، أو تكون مساوية لها فيلزم الترجيح من غير مرجح أو انقص منها، فالفعل وإن تضمن ضرراً أزيد من نفعه لا يصير نفعه بذلك التضمن غير نفع ولا يخرج عن حقيقته، غاية الأمر أن مقتضاه لا يترتب عليه وذلك غير قادح في المناسبة، لأن انتفاء المانع شرط في ترتب المقتضى والمانع هنا موجود؛ وقد اقتصر المصنف على هذا القسم الثالث لأن المناسبة إذا لم تبطل فيه بمعارضة المفسدة الراجحة لم تبطل في غيره بطريق أولى.

واعترض على هذا الدليل بأنا على تقدير كونها مساوية لها لا نسلم لزوم الترجيح من غير مرجح، وهذا لأن إبطال مناسبة المصلحة بأعمال مناسبة المفسدة أولى، لأن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح، ولقائل أن يقول تقديم درء المفاسد على جلب المصالح عند التعارض إنما هو فيما إذا تساويا من حيث المصلحة والمفسدة، أما لو ترجح جانب المصلحة، مثل إن عظم وقعها وجل خطبها على جانب المفسدة، فإن حقر أمرها وقل فلا نسلم هنا أن درء هذه المفسدة أولى من جلب تلك المصلحة، ولعل هذه الحالة هي المرادة بالمساواة في الدليل، وإلا فعلى تقدير مطلق كونها مصلحة مع كونها مفسدة أين المساواة مع ترجح درء المفاسد، واعترض عليه أيضاً بأن العقلاء يعدون فعل ما فيه مفسدة

مساوية للمصلحة عبثاً وسفها فإن من سلك مسلكاً يفوت درهماً ويحصل آخر مثله وأقل منه عد عابثاً وسفيهاً، وأعلم أن كل من قال بتخصيص العلة يقول ببقاء المناسبتين للمصلحة والمفسدة، لأن القول باحالة انتفاء الحكم على تحقق المانع مع موجود المقتضى إما أن يكون مناسبته راجحة أو مساوية أو مرجوحة، فإن كان الأول أو الثاني فقد لزم منه تحقيق مناسبة المقتضى المرجوحة أو المساوية وإلا فقد كان الحكم متنفياً لانتفاء المقتضى لا لوجود المانع، فإن المقتضى إذا لم يكن مناسباً لم يكن مقتضياً فكان الانتفاء مضافاً إليه، لأن إضافة انتفاء الحكم إلى عدم المقتضى أولى من إضافة انتفائه إلى وجود المانع، ولكنه خلف، إذ التقديران انتفاء الحكم إنما هو لوجود المانع، وإن كان الثالث فلأنه لا بد أن يكون المانع مناسباً لانتفاء الحكم، إذ لو جاز انتفاء الحكم بما ليس بمناسب للانتفاء لجاز ثبوته بما ليس مناسب للثبوت مع عدم جهة أخرى للعلية، و يلزم من ذلك القول ببقاء المناسبة المرجوحة مع المعارضة، إذ الغرض أن مفسدة المانع مرجوحة، وأما من لم يقل بتخصيص العلة فهم المختلفون في المسألة.

قال الخامس الشبه، القاضي المقارن للحكم إن ناسبه بالذات كالسكر للحرمة فهو المناسب، أو بالتبع كالطهارة لاشتراط النية فهو الشبه وإن لم يناسب فهو الطرد كبناء القطرة للتطهير، وقيل ما لم يناسب إن علم اعتبار جنسه فهو المناسب وإلا فالطرد.

اسم الشبيه ينطلق على كل قياس فان الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه فهو إذن تشبيه ولكن اصطلح على تسمية بعض الاقيسة به، وقد اختلف في تعريف الشبه المصطلح على مقالات ذكر منها المصنف مقالتين.

الأولى مقالة القاضي أبي بكر وهو مقتضى إيراد إمام الحرمين في البرهان أن الوصف المقارن للحكم إما أن يناسبه بالذات فهو المناسب، كالسكر للتحريم إذ السكر مناسب بالذات لتحريم المسكر أولاً، فإما أن يناسبه بالتبع أي بالالتزام فهو الشبه كالطهارة لاشتراط النية فان الطهارة من حيث هي لا يناسب اشتراط النية لكن يناسبها من حيث أنها عبادة والعبادة مناسبة

لاشتراط النية أو لا يناسبه مطلقاً فهو الطرد وهو حكم لا يعضده معنى ولا شبه، كقول بعضهم الخل مايع لا تبنى القنطرة على جنسه، فلا تزال النجاسة به كالدهن فكأنه علل إزالة النجاسة بالماء بأنه تبني القنطرة على جنسه، واحترز عن الماء القليل وإن كان لا تبنى القنطرة عليه لأنه يبنى على جنسه فهذه علة مطردة لا نقض عليها وليس فيها خصلة سوى الاطراد و يعلم أنها لا تناسب الحكم ولا تستلزم ما يناسبه، فانا نعلم أن الماء جعل مزيلاً للنجاسة بخاصة، وعلل وأسباب يعلمها الله تعالى وإن لم نعلمها و يعلم أن بناء القنطرة مما لا يوهم الاشتمال عليها ولا يناسبها، وقد علم من هذا التقسيم أن الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبغ دون الذات، وإن شئت قلت المستلزم لما يناسبه، وهو الذي نقلوه عن القاضي كما عرفت، والذي رأيته في مختصر التقريب والارشاد من كلامه، أن قياس الشبه إلحاق فرع بأصل لكثرة أشباهه للاصل في الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرع فيها الأصل علة حكم الأصل.

(المقالة الثانية) أن الوصف الذي لا يناسب الحكم إن علم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فهو الشبه، لأنه من حيث كونه غير مناسب يظن عدم اعتباره، ومن حيث أنه عرف تأثير جنسه القريب في الجنس القريب للحكم مع أن غيره من الأوصاف ليس كذلك لظن أنه أولى بالاعتبار، وتردد بين أن يكون معتبراً أو لا يكون، وإن لم يعلم اعتبار جنسه القريب في الجنس للحكم فهو الطرد، وعلم من هذا التقسيم أن الشبه هو الوصف الذي لا يكون مناسباً للحكم المعلوم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب للحكم.

ومثال هذا ايجاب المهر بالخلوة على القديم، فان الخلوة لا تناسب وجوب المهر، لأن وجوبه في مقابلة الوطىء، إلا أن جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطىء معتبر في جنس الوجوب وهو الحكم بتحريم الخلوة بالأجنبية، واعلم أن تعبير المصنف عن ما ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب بالطرد موافق لعبارة الإمام واتباعه ومن قبلهم إمام الحرمين والغزالي وغيرهما،

وعبر عنه الآمدي بالطردي بزيادة الياء وهو أحسن، فان الطرد عند المصنف من جملة طرق العلة كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

قال (واعتبر الشافعي رضي الله عنه المشابهة في الحكم وابن علية في الصورة والإمام ما يظن استلزامه ولم يعتبر القاضي مطلقاً).

المختار أن قياس الشبه حجة، والخلاف فيه مع القاضي أبي بكر، والصرفي، وأبي إسحاق المروزي، وأبي اسحاق الشيرازي، فإنهم لم يعتبروه، وأنكروا حجيته، ولكن النقل عن الصيرفي، وأبي اسحاق المروزي، في مختصر التقريب والارشاد أهـ هو عند القاضي صالح لأن يرجح به، كما ذكر في باب ترجيح العلل من التقريب، ثم القائلون بأنه حجة اختلفوا في أنه فيماذا يعتبر، فاعتبر الشافعي رضي الله عنه المشابهة في الحكم، ولهذا الحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القائل بجامع إن كل واحد منها يباع و يشتري ومن أمثلته أن نقول في الترتيب في الوضوء عبادة يبطلها الحدث، فكان الترتيب فيها مستحقاً أصله الصلاة، فالمشابهة في الحكم الذي هو البطلان بالحدث ولا تعلق له بالترتيب، وإنما هو مجرد شبه، ومنها الأخ لا يستحق النفقة على أخيه، لأنه لا يحرم منكوحة.

أحدهما على الآخر فلا يستحق النفقة، كقرابة بني العم، واعتبر ابن علية المشابهة في الصور دون الحكم، ومقتضى ذلك قتل الحر بالعبد، وهذا ما نقله إمام الحرمين في البرهان عن أبي حنيفة في الحاقة التشهد الثاني بالأول في عدم الوجوب، حيث قال تشهد فلا يجب كالتشهد الأول فكذلك قوله يقتل الحر بعبد الغير، وعن أحمد أيضاً في الحاقة الجلوس الأول بالثاني في الوجوب، حيث قال أحد الجلوسين في الصلاة فيجب كالجلوس الأخير.

وقال الإمام المعتبر حصول المشابهة فيا يظن أنه مستلزم لعلة الحكم أو علة للحكم فتى كان كذلك صح القياس، سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى، واعلم أن صاحب الكتاب لم يصرح بذكر قياس علية الاشباه، وهو أن يكون الفرع متردداً بين أصلين لمشابهته لهما فيلحق باحدهما لمشابهته في أكبر

صفات مناط الحكم، ولعله ظنه قسما من قياس الشبه، أو هو هو وهو ظن صحيح، فالناس فيه على هذين الاصطلاحين، ولم يقل أحد أنه قسم للشبه بل أما قسم منه أو هو هو، وحينئذ يكون قضية كلام المصنف بقوله ولم يعتبر القاضي مطلقاً أن الخلاف جار فيه.

وهذا الذي اقتضاه كلام المؤلف صحيح، واقتضاه كلام غيره، وقد صرح به القاضي في مختصر التقريب والارشاد لإمام الحرمين والذي تحصل لي من كلامه في هذا الكتاب أن في قياس الشبه مذاهب أحدها بطلانه، والثاني اعتباره، ثم قال إن ذلك يؤثر عن الشافعي رضي الله عنه، ولا يكاد يصح عنه مع علو رتبته في الأصول، وهذا الذي قاله القاضي قاله الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع، وقال كلام الشافعي متأول محمول على قياس العلة فإنه ترجح بكثرة الأشباه، ويجوز ترجيح العلل بكثرة الأشباه ثم قال القاضي وأجمع القائلون بقياس الشبه على أنه لا يصار إليه مع امكان المصير إلى قياس العلة، والثالث أنه لا يعمل بالشبه إلا بشرطين.

أحدهما ما ذكرناه من عدم إمكان المصير إلى قياس العلة، والثاني أن يجتذب الفرع أصلان فيلحق بأحدهما بعلية الأشباه قال ومما اختلفوا فيه أن قال بعضهم الاشباه الحكمية أولى ثم الاشباه الراجعة إلى الصفة وذهب آخرون إلى أنه لا فرق بينها، وهذان مذهبان لم يتقدم لهما حكاية، لأن الذي تقدم أن الشافعي يعتبر الحكم وغيره الصورة والإمام ما يظن استلزامه وهذان القولان متفقان على اعتبار الحكم والصفة، وإنما الخلاف عند القائلين بهما في أن الحكم أولى، وأنهما مستويان ولهما يحصل في قياس الشبه سبعة مذاهب.

أحدها بطلانه، والثاني اعتباره في الحكم، ثم الصورة، والثالث اعتباره فيها على حد سواء، والرابع اعتباره في الحكم فقط والخامس اعتباره في الصورة فقط والسادس فيما يظن استلزامه للعلة، والسابع اعتبار قياس عليه الاشباه دون غيره، ورأيت نص الشافعي رضي الله عنه عليه في الأم في باب اجتهاد الحاكم، وهو باب الأفضية، وقيل باب التثبيت في الحكم وغيره، قال رضي

الله عنه ما نصه والقياس قياسان، أحدهما يكون في معنى، فذاك الذي لا يحل لأحد خلافه ثم قياس أن يشبه الشيء بالشيء من الأصل والشيء من الأصل غيره فيشبه هذا بهذا الأصل و يشبه غيره، قال الشافعي وموضع الصواب فيه عندنا والله أعلم أن ينظر فأيها كان أولى بشبهة صيره إليه أن أشتبه أحدهما في خصلتين والآخر في خصلة ألحقه بالذي هو أشبه في خصلتين انتهى، هذا لفظه بحروفه، وهذا الباب في مجلد ثامن من الأم من أجزاء تسعة، واعلم أن القاضي بين قياس الشبه على أن المصيب واحد من المجتهدين أو كل مجتهد مصيب، وقال إن كنت تذب عن القول بأن المصيب واحد من المجتهدين.

فالأولى بك أبطال قياس الشبه، وإن قلنا بتصويبهم، فلو غلب على ظن المجتهد حكم من قضية اعتبار الاشباه فهو مأمور به قطعاً عند الله تعالى قال إمام الحرمين وأول ما يعني القاضي إلى أن رد قياس الشبه والقول به لا يبلغ إلى القطع، وهو من مسائل الاحتمال، قال وهذا فيه نظر عندنا، فإن الأليق بما مهده من الأصول إن يقال كلما آل إلى إثبات دليل من الأدلة فيطلب فيه القطع، قال على إن ما قاله من أن المجتهد مأمور بما غلب على ظنه سديد فيما رامه، فانار بما نقول أن المجتهد المتمسك بضرب من القياس إذا غلب على ظنه شيء وفي الحادثة نص لم يبلغه فهو مأمور قطعاً بما أدى إليه اجتهاده، وإن كان القياس في مخالفة النص مردود انتهى، قلت وحاصل هذا أن إمام الحرمين لم يوافق القاضي على أن المسألة ظنية، ووافقه على البناء على مسألة تصويب المجتهدين على تقدير ثبوت كونها ظنية، وفي هذا البناء على هذا التقدير أيضاً نظر، فإن قياس الشبه إن كان باطلاً فكيف يغلب على ظن المجتهد حكم مستند إليه مع كونه عنده باطلاً، وكيف يجوز له العمل بما هو مبني على باطل، وإن فرض حصول ظن مستند إليه فلا عبرة به لبنائه على فاسد، وإن كان قياس الشبه صحيحاً فهو معمول به كسائر الأدلة من غير تعلق بتصويب المجتهدين، وقول إمام الحرمين إذا غلب على ظنه شيء وفي الحادثة نص لم يبلغه فهو مأمور به وإن كان القياس في مقابلة النص مردوداً من غير ما نحن فيه، لأن الذي غلب على ظنه حكم مستند إلى اجتهاده ولم يبلغه النص فغلب على

ظنه أن الاجتهاد الذي جاء به دليل يجب عليه العمل به بخلاف قياس الشبه، فإنه يظن بطلانه، فكيف يستند إليه أو يبني اجتهاده عليه.

قال (لنا أنه يفيد ظن وجود العلية فيثبت الحكم، قالوا ما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع قلنا ممنوع).

واحتج على أن قياس الشبه حجة بأنه يفيد ظن وجود العلية إما على تفسير المنقول عن القاضي، فلأنه مستلزم للمناسب، وإما على الثاني فلأنه لما أثر جنس الوصف في جنس الحكم دون غيره من الأوصاف أفاد ظن إسناد الحكم إليه، وإذا ثبت كونه مفيداً للظن وجب العمل به، واحتج القاضي بأن الشبه ليس مناسباً، وغير المناسب مردود بالاجماع، فلا يعتبر، وأجاب بالمنع، فإن ما ليس بمناسب ينقسم إلى الشبه وغيره، والشبه غير مردود بالاجماع وهو محل النزاع، وذكر القاضي من وجوه الاحتجاج للقائلين ببطلان الشبه إن الاشباه التي الحق الفرع بها إن كانت علة في الأصل فذاك إذا كان قياس علة لا شبه، وإن لم يكن فما وجه إلحاق الفرع باشباه لم يجب لها في الأصل، ولو ساغ ذلك لساغ أن يجمع بينهما من غير وصف أصلاً.

(فروع) الأول الظهار لفظ محرم وهو كلمة زور فيدور بين القذف والطلاق، و يبنى على هذا مسائل، منها لو قال عينك طالق طلقت، كيدك، وجسمك، وجميع الأجزاء، ولو قال لرجل زنت عينك وما أشبه ذلك من الأعضاء دون الفرج، فإنه في هذا الباب صريح، فالمذهب أنه كناية، وقيل صريح أيضاً، ولو قال لأمرأته أنت علي كعين أمي، فان إراد الكرامة فليس بظهار، وإن أراد الظهار فظهار على المذهب، وإن أطلق فعلى أيهما يحمل وجهان، أرجحهما أنه يحمل على الإكرام، و يتجه أن يقال إنما جرى الوجهان هنا في حالة الاطلاق لتردد الظهار بين مشابهة الطلاق والقذف، فقضية مشابهته للطلاق أن يحمل الاطلاق هنا على الظهار، ومقتضى مشابهته للقذف أن يحمل على الاكرام ولا يجعل صريحاً في الظهار.

والثاني زكاة الفطر تتردد بين المؤنة والقربة.

الثالث الكفارة تردد بين العبادة والعقوبة.

الرابع الحوالة تردد بين الاستيفاء والاعتياض، فإذا تناقض حكم الشائبتين ولم يمكن اجلاء الواقعة عن أحد الحكمين وظهر دليل ترجيح إحدى الشائبتين ولم يظهر معنى مناسب في أحـد الطرفين ينبغي أن يحكم بالاغلب الاشبه، وأما ما يتفرع على تردد هذه الأبواب بين معانيها فكثير لا نطيل بذكره، وفي كتابنا الأشباه والنظائر تممه الله تعالى منه ما لا مزيد على حسنه ولا مطمع للطالب في الاحاطة بأكثر منه.

الخامس اللعان يشبه اليمين والشهادة ولفظهما فيه وهو مركب منهما، فليس يمينا محضاً، فإن يمين المدعي لا يقبل، والملاعن مدع وليس بشهادة محضة، فإن الشاهد يشهد لغيره وهو إنما شهد لغيره وهو إنما يشهد لنفسه، و ينبنى على ذلك لعان الذمي والرقيق، فإنهما ليسا من أهل الشهادة وأن صحت منهما اليمين وقال الأصحاب بصحة لعانهما، لأن المعروف عندهم أن اللعان يمين مؤكدة بلفظ الشهادة، وقيل هو يمين فيها شوب الشهادة.

السادس: الجنين يشبه بعض أعضاء الأم في الحكم، لأنه يتبعها في البيع المطلق والهبة ونحوها، و يشبه انساناً منفرداً في الصورة لأنه مستقل بالحياة والموت، فإذا قال بعتك هذه الجارية إلا حملها فعلى الأول يبطل البيع كاستثناء عضو من الأعضاء، وعلى الثاني يصح، كما لو قال بعتك هذه الصيعان إلا هذا الصاع، والمذهب فيما إذا استثنى حملها أنه لا يصح البيع وقيل وجهان.

قال السادس الدوران وهو أن يحدث الحكم بحدوث وصف و ينعدم بعدمه وهو يفيد ظناً (وقيل قطعاً وقيل لا ظناً ولا قطعاً).

عرف الدوران بحدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعدمه، فذلك الوصف يسمى مداراً والحكم دائراً، والمراد بالحكم تعلقه عند من يجعل التعلق حادثاً، ومنهم المصنف، ثم قول المصنف يحدث بحدوثه و ينعدم بعدمه عبارة فيها نظر، لأن ثبوت الحكم بثبوته هو كونه علة، فكيف تستدل به على علية الوصف لثبوت الحكم، وقد سبق الغزالي إلى هذه العبارة.

وقال هذا هو الدوران الصحيح، وأما ثبوته عند ثبوته وعدمه عند عدمه ففاسد، واعترض عليه بما ذكرناه، والعبارة المحررة ما زعم الغزالي فسادها ثم الدوران يقع على وجهين.

أحدهما: أن يقع في صورة واحد كالتحريم مع السكر في العصير، فإنه لما لم يكن مسكراً لم يكن حراماً، فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة، ثم لما زال السكر بصيرورته خلا صار حلالاً، فيدل على أن العلة في تحريمه السكر، ومثل الحب يجري فيه الربا وهو مأكول، فإذا زرع صار قصيلا غير مطعوم لا ربا فيه، فإذا عقد الحب فيه صار مطعوماً وعاد الربا فيه، فيدل على أن علية الربا فيه الطعم.

والثاني: أن يوجد في صورتين، وهو كوجوب الزكاة مع ملك نصاب تام في صورة أحد النقدين وعدمه مع عدم شيء منها، كما في ثياب البذلة والمهنة حيث لا يجب فيها الزكاة لفقد شيء مما ذكرناه، واختلف الأصوليون في إفادة الدوران العلية، فذهب الجمهور كإمام الحرمين وغيره، ونقله عن القاضي أبي بكر بعضهم وليس بصحيح عنه إلى إفادته ظن العلية بشرط عدم المزاحم وهو اختيار الجدليين والإمام وأتباعه ومنهم المصنف، فذهب بعض المعتزلة إلى أنه يفيد يقين العلة، وذهب الباقون إلى أنه لا يفيد ظن العلية ولا يقينها وهو اختيار الآمدي.

قال إمام الحرمين وذهب القاضي أبو الطيب الطبري إلى أنه أعلى المسالك المظنونة، وكاد يدعى افضاه إلى القطع.

قال (لنا أن الحادث له علة، وغير المدار ليس بعلة، لأنه إن وجد قبله فليس بعلة للتخلف، وإلا فالأصل عدمه، وأيضاً علية بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا تجتمع مع عدم علية بعضها، لأن ماهية الدوران إما أن يدل على علية المدار فيلزم عليه هذه المدارات، أو يدل فيلزم عدم علية تلك للتخلف السالم عن المعارض.

والأول ثابت فانتفى الثاني، وعورض في مثله، وأجيب بأن المدلول قد لا يثبت لمعارض).

استدل على علية الدوران بوجهين.

أحدهما: أن الحكم لا بد له من علة على ما تقرر فتلك العلة إما المدار أو غيره.

الثاني: باطل لأن ذلك الغير إن كان موجوداً قبل الحكم لزم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الأصل، وإن لم يكن موجوداً قبله لم يكن علة لذلك الحكم إذ ذاك، والأصل بقاؤه على ما كان عليه من عدم عليته، فيحصل ظن عدم عليته بإستصحاب هذا الأصل وبحصول هذا الظن يحصل ظن علية المدار، إذ ليس غيره، فإن قلت كما دار الحكم مع ذلك الوصف وجوداً وعدماً كذلك دار مع تعينه وحصوله في ذلك المحل، فيحصل المزاحم حينئذ، وتمتنع الإضافة إلى الوصف أو يقال مجموع الوصف مع التعين والحصول في المحل عملاً بالدورانين، وحينئذ لا يجوز تعديته عن ذلك المحل، قلت التعين والحصول في المحل أمران عدميان إذ لو كانا وجوديين لزم أن يكون للتعين تعين آخر، وللحصول في المحل حصول آخر، فيتسلل ضرورة مشاركة التعيين حينئذ لسائر التعيينات في كونه تعيناً وامتيازه عنها بخصوصية وكذا الحصول في المحل، فإنه حينئذ يكون له حصول في المحل إذ ليس هو بجوهر قائم بنفسه وهو معلوم بالضرورة فيكون له حصول في المحل، فثبت أنهما أمران عدميان حينئذ لا يجوز أن يكونا جزئي علة ولا مزاحماً لها كذا ذكر السؤال والجواب، ولك أن تقول المختار عند صاحب الكتاب كما صرح به في الطوالع أن التعين أمر وجودي فالسؤال وارد عليه وقد استدل على كونه وجودياً أنه جزء من المعين الموجود إذ الموجود ليس هو الماهية الكلية بل المعينة، وكلما هو جزء الموجود، فهو موجود، ولقائل أن يقول، إن أريد بالمعين معروض التعين فيمنع أن التعين جزؤه، وإن كان المراد به المركب من العارض والمعروض فيمنع أنه موجود في الخارج، على أن هذا العلم ليس موضع البسط في مسألة التعين، واعترض النقشواني على هذا الدليل بأوجه أخر، منها أنه لا يختص بصورة الدوران بل قيل ابتداء هذا الحكم لا بدله من علة حادثة، وما كان موجوداً قبل هذا الحكم لا يصلح علة له للتخلف المذكور، فوضح أن العلة التي هي غير هذا الوصف لم تكن موجودة قبل هذا الحكم، فوجب بقاؤها على العدم بالاستصحاب فتعين كون هذا الوصف

علة، فهذه طريقة مستقلة لا يحتاج إلى الدوران، ومنها أنه يمكن معارضته بأن يقال ليس هذا الوصف علة، لأنه إن وجد قبل هذا الحكم لا يكون علة للتخلف، وإن لم يوجد قبله لا يكون علة أيضاً، لأن الأصل استمراره على العدم.

وهما اعتراضان صحيحان، وأجاب عنهما بعض شراح المحصول بما لا أرتضيه.

الوجه الثاني: مما يدل على علية الدوران أن عليه بعض المدارات للحكم الدائر عنه في شيء من صور الدوران لا يجتمع مع عدم علية بعض المدارات للدائر، وذلك لأن ماهية الدوران من حيث هي إما أن تدل على علية المدار للدائر.

أولاً: فإن دلت لزم علية المدارات التي فرضنا عدم عليتها الوجود ماهية الدوران فيها، فيكون جميع المدارات علة لاشتراكها في وجود ماهية الدوران وإن لم تدل لزم عدم علية البعض الذي فرضنا عليته وتخلف الدائر عنه في صورة من صور الوجود المقتضى لعدم العلية وهو تخلف الدائر عن المدار مع سلامته عن المعارض الذي هو دلالة ماهية الدوران على العلية، إذ الغرض ماهية الدوران لا يدل على العلية فلا يعارض، وهذا بخلاف ما لو دلت ماهية الدوران على العلية إذا كانت تعارض التخلف لاقتضائه عدم العلية فوضح أن علية بعض المدارات مع التخلف لا يجتمع مع عدم علية بعضها.

لكن الأول وهو علية بعض المدارات مع التخلف في صورة من صوره ثابت، فإن تناول السقمونيا علة للإسهال مع تخلفه عنه بالنسبة إلى بعض الأشخاص في بعض الأوقات فينتفي الثاني، وهو عدم علية بعض المدارات للدائر، ويلزم من انتفائه ثبوت علية جميع المدارات للدائر وهو المطلوب، وإنما قيد المصنف علية بعض المدارات بالتخلف المذكور ليحتج به على عدم علية تلك على التقدير الثاني وهو عدم دلالة ماهية الدوران على العلية قوله وعورض أي عورض هذا الدليل الثاني بمثله، وتقرير المعارضة أن يقال علية بعض المدارات مع التخلف في شيء من صوره مع عدم علية البعض مما لا يجتمعان،

لأن ماهية الدوران إن دلت على العلية لزم علية ذلك البعض المفروض عدم عليته كما تقدم، وإن لم يدل لزم عدم علية البعض المفروض كونه علة كما عرفت.

لكن الثاني ثابت وهو عدم علية البعض لأن الأبوة مع النبوة، والعلم مع المعلوم، والجزء الأخير من العلة المركبة مع المعلول ونظائرها من الأشياء المتلازمة تدور وجوداً أو عدماً ولا علة ولا معلول، وإذا ثبت الثاني انتفى الأول وهو علية البعض ويلزم منه عدم علية جميع المدارات للتنافي بين علية البعض وعدم علية البعض الآخر وذلك هو المطلوب.

وأجاب عن هذه المعارضة بأن غاية ما يلزم مما ادعيناه من علية جميع المدارات للدائر مع التخلف في بعض الصور أن يوجد الدليل بدون المدلول وهذا أمر لا بدع فيه، فإن المدلول قد يتخلف لمانع، وأما ما قلتموه من عدم علية المدارات فيلزم منه أن يوجد المدلول بدون الدليل وهو محال.

قال (قيل الطرد لا يؤثر والعكس لم يعتبر، قلنا يكون للمجموع ما ليس لاجزائه).

هذه شبهة لمن منع الدوران، وتقريرها أنه مركب من الطرد وهو ترتب وجود الشيء على وجود غيره، والعكس وهو ترتب عدمه على عدم غيره وكل منهما لا يدل على العلية، أما الطرد فلأن حاصله يرجع إلى سلامة الوصف عن النقص وسلامته عن مفسد واحد لا يوجب سلامته عن كل مفسد، ولو سلم عن كل مفسد لم يلزم من ذلك صحته فإنه كما يعتبر عدم المفسد يعتبر وجود المقتضى للعلية والطرد من حيث هو طرد لا يشعر بالعلية بل بعدم النقص فلا يفيد العلية والعكس غير معتبر في العلل الشرعية فمجموعها أيضاً كذلك.

وأجاب بأنه لا يلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة المجموع، فإنه يجوز أن يكون للهيئة الاجتماعية ما ليس لكل واحد من الأجزاء ألا ترى أن كل واحد من أجزاء العلة ليس بعلة، مع أن المجموع علة.

وهذا ما أجاب به إمام الحرمين في البرهان بعد أن ذكر أن الشبهة المذكورة

من فن التشدق والتفيهق الذي يستدل به من لا يعد من الراسخين، وقال من زعم أن مجموعها لا يغلب على الظن انتصاب ما اطرد وانعكس علماً فقد انتسب إلى العناد.

قال (السابع التقسيم الحاصر كقولنا ولاية الاجبار إما أن لا تعلل بالبكارة أو الصغر أو غيرهما والكل باطل سوى الثاني والأول والرابع للاجماع والثالث لقوله ﷺ «الثيب أحق بنفسها»(١) والبرغير الحاصر مثل أن يقول علة حرمة الربى إما الطعم أو الكيل أو القوت، فإن قيل لا علة لها أو العلة غيرها قلنا قد بينا أن الغالب على الأحكام تعليلها والأصل عدم غيرها). من طرق العلة التقسيم الحاصر والتقسيم الذي ليس بحاصر و يعبر عنهما بالسبر والتقسيم، لأن الناظر في العلة يقسم الصفات ويختبر صلاحية كل واحد منها للعلية، والسبر في اللغة الاختبار، ثم التقسيم إما أن يكون دائراً بين النفي والاثبات وهو التقسيم المنحصر، أو لا يكون كذلك وهو التقسيم المنتشر، وإليه أشار المصنف بقوله والسبر غير الحاصر أما الأول فهو لإفادته العلم حجة في العمليات والعلميات من غير اختلاف إن كان الدليل الدال على نفي علته ما عدا الوصف المعين فيه قطعياً أيضاً، وإلا فهو، والقسم الثاني حجة في العمليات لإفادته الظن دون العلميات وطريق إيراد النوع الأول أن يقال الحكم إما أن يكون معللاً بعلة أو لا والثاني باطل فتعين الأول وتلك العلة أما الوصف الفلاني أو غيره والثاني باطل، ونذكر على ذلك دليلاً قاطعاً، وحصول هذا القسم في الشرعيات عسر جداً، ومثل المصنف للتقسيم الحاضر في الشرعيات بقولنا، ولاية الاجبار على النكاح إما أن تعلل أو تعلل، وحينئذ فإما أن تكون العلة البكارة أو الصغر أو غيرهما، وما عدا القسم الثاني من الأقسام باطل، أما الأول وهو عدم تعليلها مطلقاً، والرابع وهو تعليلها بغير البكارة والصغر فبالإجماع.

وأما الثالث فلأنها لو عللت بالصغر لثبت على الثيب الصغيرة لوجود الصغر

---

(١) رواه مسلم، كتاب النكاح، باب: استئذان الثيب، وأبو داود، كتاب النكاح، باب الاستئمار، والترمذي، باب: خطبة النكاح (تحفة الأحوذي ٢٤٤/٤) والنسائي، كتاب النكاح، باب: استئذان البكر في نفسها (٩٦/٦).

فيها وهو باطل لقوله ﷺ «الثيب أحق بنفسها» أخرجه مسلم، ولفظه الأيم ومثل للتقسيم المنتشر وهو الذي ليس بحاصر بقولنا علة حرمة الربا فيما عدا النقدين من الربويات إما الطعم أو الكيل أو القوت، والثاني، والثالث باطلان فتعين أن تكون العلة الطعم، والدليل على بطلان الثاني والثالث أنه علية السلم علق الحكم باسم الطعام في قوله الطعام بالطعام، وهو مشتق من الطعم، والحكم المعلق بالاسم المشتق معلل بما منه الاشتقاق، وهذا دليل على أن غير الطعم ليس بعلة وهو صالح لأن يكون دليلاً أصلياً على علية الطعم من غير نظر إلى طريقة البر والتقسيم، فإن قيل في الابراد على الاستدلال بالتقسيم المنتشر لا نسلم أن تحريم الربا معلل ولئن سلمنا أنه معلل فلا نسلم انحصار العلة فيما ذكرتم لجواز أن تكون العلة غير هذه الثلاثة.

وأجاب المصنف عن الأول بأنا بينا فيما سبق أن الغالب أحكام الله تعالى معللة بمصالح العباد تفضلاً منه وإحساناً فيلحق هذا الحكم بالغالب، وعن الثاني بأن الأصل عدم علة أخرى غير الأمور المذكورة، واستصحاب هذا الأصل كاف في حصول الظن بعلية أحدها وقد صرح إمام الحرمين في كتاب الأساليب بأن البر والتقسيم لا يحتج به إلا إن قام الدليل على أن الحكم معلل وأن العلة منحصرة في أحد أوصاف معينة ومتحدة ثم يبطل ما عدا الوصف المدعى علة فيثبت حينئذ علية ذلك الوصف وهذا هو المختار.

قال (الثامن الطرد وهو أن يثبت معه الحكم فيما عدا التنازع فيه فيثبت فيه الحاقاً للفرد بالأعم الأغلب، وقد قيل يكفي مقارنته في صوره وهو ضعيف).

الطرد هو الحكم الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للمناسب، وإذا كان الحكم حاصلاً مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع في حصوله فيه هذا هو المراد من الإطراد على قول الأكثر، واختلف من قال بحجية الدوران في حجية الطرد، فذهب المعتبرون من النظار إلى أن التمسك به باطل.

قال إمام الحرمين وتناهى القاضي في التغليظ على من يعتقد ربط أحكام الله تعالى به، وذهب طوائف من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه حجة، واليه مال

الإمام وجزم به المصنف، وقال الكرخي هو مقبول جدلاً ولا يسوغ التعويل عليه عملاً ولا الفتوى به وبالغ قوم وقالوا يكفي في علية الوصف الطردي أن يكون الحكم مقارناً له ولو في صورة واحدة قال صاحب الكتاب وهو ضعيف، وسنبين وجه ذلك إن شاء الله تعالى.

واحتج المصنف على أنه حجة بأن الحكم إذا ثبت فيما عدا صورة النزاع مع الوصف، ووجه الوصف في صورة النزاع لزم ثبوت الحكم معه فيه الحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب، فإن الاستقراء يدل على الحاق لنادر بالغالب، وهذا معتصم ضعيف فإنه إن أريد بالاستقراء الحاق كل نادر بالغالب في جميع الأشياء فهو ممنوع لما يرد عليه من النقوض الكثيرة، ولأن من جملة تلك الصور محل النزاع، ولو ثبت هذا الحكم في محل النزاع لاستغنى عن هذه المقدمة، وإن أريد به أنه في بعض الصور كذلك فلا يلزم من تسليمه شيء، وإن أريد به أنه كذلك فيما عدا محل النزاع فيصعب اثباته لما ذكرناه من النقوض، ولو سلم فلقائل أن يقول لم يلزم فيما نحن فيه الحاق النادر بالغالب وهل هذا إلا إثبات الطرد بالطرد، ولو سلمنا أنا إذا رأينا حكماً في أغلب صور وصف يغلب على ظننا أنه في جميع صور الوصف كذلك.

فلقائل أن يقول المعلوم فيما نحن فيه في أغلب الوصف إنما هو مقارنة الحكم مع الوصف لا كون الحكم معللاً بذلك الوصف فإن هذا غير معلوم لي ولا في صورة واحدة ولا يلزم من علية الاقتران كونه علة للحكم ولو لزم ذلك لما كان الوصف بكونه علة للحكم أولى من الحكم بأن يكون الوصف.

واحتج من أبطله بوجوه أوجهها أن أقيسة المعاني لم تقتض الأحكام لانفسها وإنما تعلق بها الصحابة إذا عدموا متعلقاً من الكتاب والسنة فإجماعهم على ذلك ومستند العمل بالأقيسة الصحيحة كما سبق، والذي تحقق لنا من مسالكهم النظر إلى المصالح والمراشد والاستحثاث على اعتناق محاسن الشرع، فأما الأحكام بطرد لا يناسب الحكم ولا يثير شبهاً فلم يثبت عنهم الاعتماد عليه، بل نظرهم إلى ما ذكرناه دليل على أنهم كانوا يأبونه ولا يرونه، ولو كان الطرد

مناطاً لأحكام الله تعالى لما أهملوه ولا عطلوه ولسنا نطيل بالرد على القائل بالطرد، ففي هذا الدليل مقنع.

وقد قال القاضي والأستاذ من طرد عن غيره فهو جاهل غبي ومن مارس قواعد الشرع واستجاز الطرد فهو هازىء بالشريعة مستهين بضبطها مشير إلى أن الأمر إلى القائل كيف أراد وإذا وضح بطلان القول بالطرد بأن فساد قول من يقول يكفي ولو في صورة واحدة بطريق الأول.

وقد قال المصنف إنه ضعيف مع قوله بالطرد، وهذا صحيح، لأن القائل بالطرد يستند إلى ضرب من الظن وهو حصول التكرار والصورة الواحدة لا تكرار فيها، فمن أين الظن، وأما الكرخي فقد ناقض لقوله كما قال إمام الحرمين فإن المناظرة مباحثة عن مأخذ أحكام الشريعة، والجدال استياقها على أحسن ترتيب وأقربه إلى المقصود، وليس في أبواب الجدل ما يسوغ استعماله في النظر مع الاعتراف بأنه لا يصح أن يكون مناطاً لحكم، وغاية المعترض أن يثبت ذلك فيما تمسك به خصمه، فإن اعترف به فقد كفى المؤونة وعاد الكلام ونكدا وعناداً، وأضحى لجاجاً، وخرج عن كونه حجاجاً.

قال (التاسع تنقيح المناط بأن يبين الغاء الفارق، وقد يقال العلة أما المشترك أو المميز، والثاني باطل فثبت الأول، ولا يكفي أن يقال محل الحكم أما المشترك أو المميز الأصل لأنه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم).

الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه بإلغاء الفارق يسمى تنقيح المناط، وهو أن يقال لا فرق بين الفرع والأصل إلا كذا وكذا، وذلك لا مدخل له في الحكم البتة فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له، ومثاله قياس الأمة على العبد في السراية في قوله ﷺ «من اعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي» بأنه لا فارق بين الأمة والعبد، إلا الذكورة، وهو ملغى بالاجماع إذ لا مدخل له في العلية، وهذا هو الذي تسميه الحنفية بالاستدلال و يفرقون بينه وبين القياس بأن يخصوا اسم القياس بما يكون الالحاق فيه بذكر الجامع الذي لا يفيد إلا الظن، والاستدلال بما يكون الالحاق فيه بالغاء الفارق الذي يفيد

القطع حتى اجروه مجرى القطعيات في النسخ به ونسخه، فيجوز والزيادة عن النص به، ولم يجوزوا نسخه بخبر الواحد، والحق أن تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس، وكل من القياسين أعني ما يلحق فيه بذكر الجامع وبإلغاء الفارق قد يكون ظنياً وهو الغالب، إذ قلنا يقوم القاطع على أن الجامع علة، أو أن ما به الامتياز لا مدخل له في العلية، وقد يكون قطعياً بأن يوجد ذلك، نعم حصول القطع فيما فيه الالحاق بإلغاء الفارق أكثر من القسم الآخر، لكن ليس ذلك فرقاً في المعنى بل في الوقوع.

وأعلم أنه قد يقال في إيراد تنقيح المناط هذا الحكم لا بد له من علة كما تقدم وهي إما المشترك بين الأصل والفرع كالرق في المثال الذي ذكرناه، أو المختص بالأصل كالذكورة، والثاني باطل لأن الفارق ملغى فتعين الأول فيلزم ثبوت الحكم في الفرع لثبوت عليته فيه، فإن قلت هذه الطريقة بعينها هي طريقة السبر والتقسيم، قلت كذا قال الإمام، ولكن يمكن أن يفرق بينهما بأن السبر والتقسيم لا بد فيه من تعيين الجامع والاستدلال على العلية، وأما هذا فلا يجب فيه تعيين العلة، ولكن ضابطه أنه لا يحتاج إلى التعرض للعلة الجامعة، بل يتعرض للفارق، ويعلم أنه لا فارق إلا كذا ولا مدخل له في التأثير، مثل من أعتق شركاً له في عبد كما أوضحناه، كقوله ﷺ «أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه»[1] فالمرأة في معناه، وقوله تعالى ﴿فَعَلَيهِنَ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾[2] فالعبد في معناها، وقوله ﷺ «من باع عبداً وله مال فماله للبائع إلا أن يشرطه المبتاع»[3] فالجارية في معناه وقوله ﷺ في موت الحيوان في السمن أنه يراق المائع ويقور ما حوالي الجامد، فإن العسل وكل جامد في معناه ولا يكفي أن يقال في إيراده هذا الحكم لا بد له من محل، وهو إما المشترك أو مميز الأصل عن الفرع.

---

(١) رواه مالك وأبو داود.
(الجامع الصغير للألباني ٣٩٥/٢).

(٢) سورة النساء آية (٢٥).

(٣) رواه الإمام أحمد بلفظ: «من باع عبداً وله مال، فله ماله وعليه دينه وإلا أن يشترط المبتاع، ومن أبر نخلا وباعه بعد تأبيره فله ثمرته، إلا أن يشترط المبتاع».
(مجمع الزوائد للهيثمي ١٠٦/٤-١٠٧ ط بيروت).

والثاني باطل لأن الفرق ملغى، فوجب أن يكون محله المشترك، ويلزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة حصوله في الأصل، وذلك لأنه لا يلزم من وجود المحل وجود الحال فيه، ومثاله قول الحنفي وجوب كفارة الإفطار له محل، وهو إما المفطر بالوقائع بخصوص الوقاع أو المفطر لا بخصوص الوقاع.

والأول باطل لأن خصوص الوقاع ملغى كخصوص القتل بالسيف في وجوب القصاص فتعين الثاني فتجب الكفارة على من أفطر بالأكل، فنقول سلمنا أن المفطر بالأكل يصدق عليه أنه مفطر، لكن لا يلزم من ثبوت الحكم في المفطر ثبوته في كل مفطر، وهذا كما أنه إذا صدق هذا الرجل طويل يصدق الرجل الطويل ضرورة كون الرجل جزء من هذا الرجل، واستلزام حصول المركب حصول المفرد، ولا يلزم منه صدق كل رجل طويل.

فائدة قد اقتصر المصنف على ذكر تنقيح المناط دون تحقيق المناط وتخريج المناط، ونحن لا نطيب قلباً بإخلاء هذا الشرح عن الكلام فيهما ليحصل التفرقة بينهما وبين تنقيح المناط، فنقول أما تنقيح المناط فقد عرفت أنه الاجتهاد في تعيين السبب الذي ناط التنازع الحكم به وأضافه إليه ونصبه علامة عليه بحذف غيره من الأوصاف عن درجة الاعتبار وإما تحقيق المناط فهو أن يتفق على علية وصف بعض أو إجماع ويجتهد في وجودها في صورة النزاع كالاجتهاد في تعيين الإمام بعد ما علم من إيجاب نصب الإمام، وكذا تعيين القضاة والولاة، وكذا في تقدير التعزيزات، وتقدير الكفاية في نفقة القريب.

وإيجاب المثل في قيم المتلفات وأروش الجنايات، وطلب المثل في جزاء الصيد، فإن مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية وذلك معلوم بالنص، إما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا فيدرك بقول المقومين، وهو مبنى على الظن والتخمين، وينتظم هذا الاجتهاد بأصلين.

أحدهما: أنه لا بد من الكفاية.

والثاني: أن الرطل قدر الكفاية فيلزم منه أنه الواجب، أما الأصل الأول فمعلوم بالنص والإجماع.

وأما الثاني فبالظن وكذا نقول يجب في حمار الوحش بقرة لقوله تعالى ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾(١) فنقول المثل واجب والبقرة مثل، فإذن هي الواجب، فالأول معلوم بالنص وهي المثلية التي هي مناط الحكم، أما تحقيق المثلية في البقرة فمعلوم بنوع من المقايسة والاجتهاد، وكذلك من أتلف على إنسان فرساً فعلية ضمانه، والضمان هو المثل في القيمة، أما كون مائة درهم مثلاً له في القيمة فيعرف بالاجتهاد، ومن هذا القبيل الاجتهاد في القبلة، فإنه يجب استقبال جهتها بالنص، أما أن هذه هي جهة القبلة فيعلم بالاجتهاد عند تعذر اليقين وكذا العدالة فإن كونها مناط قبول الشهادة معلوم بالإجماع وتحققها في كل واحد من الشهود مظنون، وكلما علم وجوبه أو جوازه من حيث الجملة، وإنما النظر في تعيينه وتقديره.

قال الغزالي وهذا لا خلاف فيه بين الأمة وهو نوع اجتهاد، قال والقياس مختلف فيه فكيف يكون هذا قياساً، وكيف يكون مختلفاً فيه وهي ضرورة كل شريعة، لأن التنصيص على عدالة الأشخاص وقدر كفاية كل شخص محال، فمن ينكر القياس ينكره حيث يمكن التعريف للحكم بالنص المحيط بمجاري الحكم.

وأما تخريج المناط فهو الاجتهاد في استنباطه علة الحكم الذي دل النص والإجماع عليه من غير تعرض لبيان علته لا بالصراحة ولا بالإيماء، نحو قوله « لاَ تَبِيعُوا البرَّ بِالبرّ إلاَّ مثلاً بِمثْل » (٢) فإنه ليس فيه ما يدل على أن علة تحريم الربا الطعم، لكن المجتهد نظر واستنبط العلة بالطرق العقلية من المناسبة وغيرها، فكأن المجتهد أخرج العلة من خفاء، فلذلك سمى تخريج المناط، بخلاف تنقيح المناط فإنه لم يستخرجه لكونه مذكوراً في النص، بل نقح المنصوص وأخذ منه ما يصلح للعلية وترك ما لا يصلح، قال الغزالي وهذا هو الاجتهاد والقياس الذي عظم فيه الخلاف.

---

(١) سورة المائدة آية (٩٥).

(٢) أخرجه مسلم ١٢١١/٣) بلفظ: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد.

قال (تنبيه قيل لا دليل على عدم عليته فهو علة، قلنا لا دليل على عليته فليس بعلة، قيل لو كان علة لتأتى القياس المأمور به قلنا هو دور).

هذان طريقان ظن بعض الأصوليين أنها مقيدان للعلية فعقد المصنف هذه الجملة منبهة على فساد هذا الظن، أحدهما أن يقال لم يقم الدليل على أن هذا الوصف غير علة، فيكون علة لأنه إذا انتفى الدليل على عدم عليته ثبت كونه علة للزوم انتفاء المدلول بانتفاء الدليل، وقد اختار الاستاذ أبو إسحاق هذه الطريقة كما هو محكى في مختصر التقريب، والجواب أن يعارض هذا بمثله، و يقال لم يقم الدليل على عليته فليس بعلة كما ذكرتم، وقد بالغ القاضي في مختصر التقريب في الرد على من استدل بهذا الطريق، وهذا الجواب هو حاصل ما ذكره.

والثاني أن يقال هذا الوصف على تقدير عليته يتأتى معه العمل بالقياس المأمور به، وعلى تقدير عدم عليته لا يتأتى معه ذلك، فوجب أن يكون علة لتمكن الإتيان معه بالمأمور به، وهذا إيضاح هذا الطريق على الوجه الذي ساقه المصنف، ولو قال إذا كان علة بدل قوله لو كان لأحسن، فإن عبارة هذه توهم أن هذا طريق في نفي العلية لا في إثباتها، وقد فهم الشيرازي شارح الكتاب هذا، ومشى عليه وليس بجيّد، وأجاب المصنف بأن هذا دور لأن تأتي القياس يتوقف على ثبوت العلة، فلو أثبتنا العلة به لتوقف ثبوت العلة ولزم الدور والله أعلم.

قال (الطرف الثاني فيما يبطل العلية وهو ستة النقض وهو إبداء الوصف بدون الحكم مثل أن يقول لمن لم يبيت يعري أول صومه عن النية فلا يصح فينتقض بالتطوع).

هذا مبدأ القول في الأمور المبطلة للعلية وهي ستة النقض، وعدم التأثير، والكسر، والقلب، والقول بالموجب، والفرق الأول النقض، وهو عبارة عن إبداء الوصف الذي ادعى المستدل حجة عليته في بعض الصور مع تخلف الحكم عنه فيها، وربما يعبر عنه معبرون بتخصيص العلة، ومثاله قولنا من لم

يبيت النية تعرى أول صومه عنها فلا يصح، لأن الصوم عبارة عن إمساك النهار جميعه مع النية، فيجعل العراء عن النية في أول الصوم علة بطلانه، فيقول الخصم ما ذكرت منقوض بصوم التطوع فإنه يصح من غير تثبيت، وأمثلة هذا الفصل يخرج على حد الحصر فلا نطيل باستقصائها.

قال (قيل يقدح وقيل لا مطلقاً وقيل في المنصوصة وقيل حيث مانع وهو المختار قياساً على التخصيص، والجامع جمع الدليلين، ولأن الظن باق بخلاف ما لم يكن مانع).

الكلام في النقض من عظائم المشكلات أصولاً وجدلاً ونحن نتوسط في تهذيبه فلا نسهب ولا نوجز بل نأتي بالمقنع، فنقول أعلم أولاً أن الصور في النقض تسع لأن العلة إما منصوصة قطعاً أو ظناً أو مستنبطة، وتخلف الحكم إما بمانع أو فوات شرط أو دونهما فصارت تسعاً من ضرب ثلاثة في ثلاثة فالقائل بأن النقض قادح مطلقاً قائل به في التسع، ومقابلة مانع في جميع ذلك ولنذكر صورها، الأولى القطعية المتخلف الحكم عنها لوجود مانع، الثانية القطعية المتخلف الحكم عنها لفوات شرط، الثالثة القطعية المتخلف الحكم عنها لا لمانع ولا لفوات شرط وإنما يكون ذلك بعض تعبدي أو اجماع مع عدم ظهور مانع أو شرط، الرابعة والخامسة والسادسة الظنية كذلك، السابعة والثامنة والتاسعة المستنبطة كذلك، وعلى الفقيه طلب أمثلتها وسنذكر في أثناء الفصل من أمثلتها الكثير إن شاء الله تعالى.

وقد اختلف الناس في النقد هل يكون قادحاً في العلية.

أحدها: أنه يقدح مطلقاً وهو اختيار أبي الحسين البصري والإمام، وإليه ذهب أكثر أصحابنا.

والثاني: لا يقدح مطلقاً وعليه أكثر أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد.

والثالث: لا يقدح في المنصوصة مطلقاً في صورها الست ويقدح في المستنبطة مطلقاً في صورها الثلاث.

والرابع: واختاره المصنف لا يقدح حيث وجد مانع مطلقاً سواء كانت

العلة منصوصة أم مستنبطة، فإن لم يكن مانع قدح مطلقاً، وإلى المذهبين الأخيرين أشار بقوله وقيل في المنصوصة، وقيل حيث مانع، وتقديره وقيل لا يقدح في المنصوصة، وقيل لا يقدح حيث مانع، ولم يصرح بالنفي لأنه معطوف على منفي، وحكى القاضي أبو بكر في التلخيص الذي اختصره إمام الحرمين من كتابه التقريب والارشاد مذهباً خامساً عن بعض المعتزلة أنه يجوز تخصيص علة الحل والوجوب ونحوهما مما لا يكون خطراً، قال وحملهم على ذلك قولهم لا تصح التوبة عن قبيح مع الإصرار على قبيح، و يصح الإقدام على عبادة مع ترك أخرى، وحكى ابن الحاجب مذهباً سادساً، أنه لا يقدح في المستنبطة و يقدح في المنصوصة عكس الثالث، واختار مذهباً سابعاً وهو أنه يجوز في المستنبطة في صورتين فلا يقدح فيها، وهما ما إذا كان التخلف لمانع أو انتفاء شرط، ولا يجوز في صورة واحدة و يقدح فيها، وهي ما إذا كان التخلف دونها، وأما المنصوصة فإذا كان النص ظنياً وقدر مانع أو فوات شرط جاز، ولا يجوز في القطعي في صوره الثلاث أي لا يمكن وقوعه لأن الحكم لو تخلف لتخلف الدليل وهو لا يمكن أن يكون قطعياً لاستحالة تعارض القطعيين، إلا أن يكون أحدهما ناسخاً ولا ظنياً، لأن الظني لا يعارض القطعي، وهذا الذي اختاره ابن الحاجب نحو ما اختاره الآمدي، والمنع في النص القطعي إذا لم يكن مانع ولا فوات شرط ظاهر.

وأما إذا كان مانع أو فات شرط فلا وجه للمنع إذا كان ذلك المانع أو الشرط عليه دليل، لأنه حينئذ يكون ذلك الدليل مخصصاً للنص القطعي، اللهم إلا أن تقدر دلالة النص على جميع الأفراد قطعية، فيصح ما قاله لأنه حينئذ لا يمكن التخلف، وحاصله أنه في النص القطعي لا يمكن ورود النقض، وفي الظني يمكن، وقال إنه يقدر مانع ولا حاجة إلى ذلك، فقد يكون تعبدياً بالدليل الدال على التخصيص من غير ظهور معنى، فيمكن النقض ولا يكون قادحاً وفي المستنبطة يجوز حيث مانع أو فقدان شرط، ولا يجوز فيما سواهما ففيما سواهما يكون قادحاً ولا يكون النقض قادحاً في شيء من المواضع إلا في هذا المكان، وهو إذا استنبطت علة وتخلف الحكم عنها إلا لمانع أو لفوات شرط فيستدل حينئذ بالتخلف على فسادها، فينبغي أن يختصر الكلام.

ويقال النقض يقدح في العلية إذا كانت مستنبطة ولم يكن مانع ولا فوات شرط، ولا يقدح فيما سواه.

وأما إمام الحرمين فذهب إلى رأي ثامن، فقال في المستنبطة أن انقدح من جهة المعنى فرق بين ما ورد نقضاً وبين ما نصبه المستنبطة علة بطلت علته لأنه يتبين بهذا أنه ذكر في الابتداء بعض العلة، وأظهر أنه علة مستقلة وإن لم ينقدح فرق فإن لم يكن الحكم فيها مجمعاً عليه أو ثابتاً بمسلك قاطع سمعي بطلت علته أيضاً فإنه مناقض بها وتارك للوفاء بحكم العلة فإذا لم يف بحق طردها فكيف يلزم الخصم حق طردها في موضع قصده، وان طرد مسألة إجماعية لا فرق بينها وبين محل العلة فهذه موضع الآباء والامناء، فإن كان الحكم الثابت فيها على مناقصة علة التعلل معللاً بعلة معنوية جارية فوردها ينقض العلة من جهة أنها منعت العلة من الجريان وعارضتها بفقه، وإن كانت المسألة قاطعة للطرد ولا فرق وكان لا يتأتى تعليل الحكم فيها على المناقضة بعلة فقهية فهذا موضع التوقف هذا رأيه في المستنبطة، وحاصله أن النقض قادح فيما إذا انقدح فرق أو لم يكن الحكم في الصورة مجمعاً عليه أو لم يكن ثابتاً بقطعي أو كان ثابتاً بإجماع وفي محل النقض معنى يعارض العلة التي ذكرها المستدل ويمنعها من الجريان وإن لم يكن كذلك فالتوقف.

وأما المنصوصة فإن كان بنص ظاهر فيظهر أورده المعترض أن الشارع لم يرد التعليل، وإن ظهر ذلك من مقتضى لفظه وتخصيص الظواهر ليس بدعاً، وإن كان بنص لا يقبل التأويل فإن عمم بصيغة لا يتطرق إليها تخصيص ببعض الصور التي تطرق العلة فيها فلا مطمع في تخصيصها لقيام القطع على العلية وجريانها على اطراد، ونص الشارع لا يصادم، وإن نص الشارع على شيء وعلى تخصيصه في كونه علة لمسائل معدودة فلا يمتنع ذلك ولا معترض عليه تنصيصه وتخصيصه، ولو نص على نصب علة على وجه لا يقبل أصل النصب تأويلاً ولم يجز في لفظ الشارع تنصيص على التعميم على وجه لا يأول ولا على التخصيص بمواقع مخصوصة فهذا عام ولا يمتنع فيه تخصيص العلة.

وأما حجة الإسلام الغزالي فذهب إلى مقالة تاسعة، فقال تخلف الحكم عن

العلة بفرض على ثلاثة أوجه، الأول أن يفرض في صوب جريان العلة ما يمنع اطرادها وهو الذي يسمى نقصاً وهو قسمان:

أحدهما: ما يظهر أنه ورد مستثنى عن القياس مع استثناء القياس فلا يفسد العلة بل يخصصها بما وراء المستثنى و يكون علة في غير محل الاستثناء، ولا فرق بين أن يرد ذلك على علة مقطوعة أو مظنونة مثال الأول ايجاب صاع من التمر في لبن المصراة، فإن علة إيجاب المثل في المثليات تماثل الأجزاء، والشرع لما أوجب ذلك لم ينقص هذه العلة، إذ عليها تعويلنا في الضمانات، لكن استثنى هذه الصور، فهذا الاستثناء لا يبين المجتهد فساد هذه العلة ولا ينبغي أن يكلف الناظر الاحتراز عنه حتى نقول في علته تماثل الأجزاء في غير المصراة فيقتضي ايجاب المثل لأن هذا تكليف قبيح.

ومثال الثاني مسألة العرايا كما سيأتي إن شاء الله تعالى في كلام المصنف.

وثانيها: ما لم يرد مورد الاستثناء فلا يخلو إما أن يرد على المنصوصة أو المظنونة، فإن ورد على المنصوصة فلا يتصور هذا إلا بأن ينعطف منه قيد على العلة و يتبين أن ما ذكر لم يكن تمام العلة، مثاله قولنا خارج فينقض الطهر أخذاً من قوله الوضوء مما خرج ثم بان إنه لم يتوضأ من الحجامة فيعلم أن العلة ليس مطلق كونه خارجاً، بل خارج عن المخرج المعتاد، فكان ما ذكر بعض العلة، فإن لم يكن كذلك فيجب تأويل التعليل إذ قد يرد بصيغة التعليل ما لا يراد به التعليل، أو يراد به التعليل لكن لا لذلك الحكم المذكور، قال الله تعالى ﴿يَخرِبُونَ بُيوتَهُمْ بِأيديهِم وأَيدِي المُؤْمِنين﴾[1] ثم قال تعالى ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهم شَاقُّوا اللهَ ورسولَه﴾[2] وليس كل من شاقق الله ورسوله يخرب بيته فتكون العلة منقوضة، ولا يمكن أن يقول إنه علة في حقهم، خاصة لأن هذا يعد تهافتاً في الكلام، فإذن الحكم المعلول بذلك ليس هو التخريب المذكور، بل هو لازمه أو جزؤه الأعم، وهو كونه عذاباً، ولا شك أن كل من يشاقق الله ورسوله فإنه معذب أما بخراب البيت أو غيره.

---

(١) سورة الحشر آية (٢).

(٢) سورة الحشر آية (٣).

وهذا وإن كان خلاف الظاهر وتأو يلاً للنص لكي يتعين المصير إليه رعاية لعدم انتقاض الكلام، وإن ورد على العلة المظنونة وانقدح جواب عن محل النقض من طريق الاحالة إن كانت العلة محيلة أو من طريق الشبه إن كان تشبيهاً فهذا يبين أن ما ذكر لم يكن تمام العلة، وانعطف قيد على العلة من مسألة النقض به يندفع النقض، أما إذا كانت العلة محيلة ولم ينقدح جواب مناسب وأمكن كون النقض دليلاً على فساد العلة وكونه معرفاً اختصاص العلة بمجراها بوصف من قبيل الأوصاف الشبيهة بفصلها عن غير مجراها، فهذا الاحتراز عنه مهم في الجدل للمناظر، لكن المجتهد الناظر ماذا عليه أن يعتقده في هذه العلة الانتقاض والفساد أو التخصص، هذا عندي في محل الاجتهاد، و يتبع كل مجتهد وغلب على ظنه.

ومثاله قولنا إن صوم رمضان يفتقر إلى تبييت النية، لأن النية لا تنعطف على ما مضى، وصوم جميع النهار واجب وأنه لا يتجزأ فينتقض هذا بالتطوع فإنه لا يصح إلا بنية ولا يتجزأ على المذهب الصحيح، ولا مبالاة بمذهب من يقول إنه صائم بعض النهار، فيحتمل أن ينقدح عند المجتهد فساد هذه العلة بسبب التطوع، ويحتمل أن ينقدح له أن التطوع ورد مستثنى رخصة لتكثير النوافل، فإن الشرع قد يسامح في النفل بما لا يسامح به في الفرض، فالمحيل الذي ذكرناه يستعمل في الفرض و يكون وصف الفرضية فاصلاً بين مجرى العلة موقعها، و يكون ذلك وصفاً شبهياً اعتبر في استعمال المحيل وتمييز مجراه عن موقفه، ومن أنكر قياس الشبه جوز الاحتراز عن النقض بمثل هذا الوصف الشبهي، فأكثر العلل المحيلة خصص الشرع اعتبارها بمواضع لا ينقدح في تعيين المحل معنى مناسب على مذاق أصل العلة، وهذا التردد، وإنما ينقدح في معنى مؤثر لا يحتاج إلى شهادة الأصل، فإن مقدمات هذا القياس مؤثرة بالاتفاق من قولنا إن كل الصوم واجب، وأن النية عزم لا ينعطف على الماضي. وأن الصوم لا يصح إلا بنية، فإن كانت العلة مناسبة بحيث يفتقر إلى أصل يستشهد به فإنما يشهد لصحتها ثبوت الحكم في موضع واحد على وفقها فتنقض هذه الشهادة

بتخلف الحكم على وفق المعنى إن دل على التفات الشرع إليه، فقطع الحكم أيضاً يدل على اعراض الشرع عنه.

وقول القائل أني اتبعته إلا في اعراض الشرع بالنص ليس بأولى من قول خصمه أعرض عنه إلا في محل اعتبار الشرع إياه بالتنصيص على الحكم، وعلى الجملة يجوز أن يصرح الشرع بتخصيص العلة واستثناء صورة عنها، ولكن إذا لم يصرح واحتمل نفي الحكم مع وجود العلة أن يكون بفساد العلة وأن يكون لتخصيصها، فإن كانت العلة قطعية كان تنزيلها على التخصيص أولى من التنزيل على نسخ العلة، وإن كانت مظنونة ولا مستند للظن إلا إثبات الحكم على وفقها في موضع فينقطع هذا الظن بأعراض الشرع عن إثباتها في موضع، وإن كانت مستقلة مؤثرة كما ذكرناه في مسألة التبييت كان ذلك في محل الاجتهاد.

الوجه الثاني: لانتفاء حكم العلة أن ينتفي لا لخلل في نفس العلة لكن يندفع الحكم عنه بمعارضته علة أخرى وافقة كما سيأتي تمثيله في كلام المصنف في أن علة رق الولد ملك الأم، وتخلف في ولد المغرور فهذا لا يرد نقضاً لأن الحكم هنا كأنه حاصل تقديراً.

الوجه الثالث: أن يكون النقض مائلاً عن صوب جريان العلة، و يكون تخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها أو شرطها أو أهلها، كقولنا السرقة علة القطع، وقد وجد في حق النباش فقيل تبطل بسرقة الصبي وسرقة ما دون النصاب، والسرقة من غير حرز أو نقول والتبع علة الملك، وقد جرى فلبثت الملك في زمن الخيار فيقال باطل ببيع المستولدة والموقوف والمرهون وأمثال ذلك، فهذا جنس لا يلتفت المجتهد إليه، لأن نظره في تحقيق العلة دون شرطها ومحلها فهو مائل عن صوب نظره أما المناظر فهل يلزمه الاحتراز عنه أم يقبل منه العذر بأن هذا منحرف عن مقصد النظر، وليس البحث عن المحل والشرط فيه اختلاف بين الجدليين والخطب فيه يسير والجدل شريعة وضعها أهلها فإليهم وضعها كيف شاءوا أو تكليف الاحتراز الجميع لنشر الكلام، وذلك بأن يقول بيع صدر من أهله وصادف محله وجمع شرطه،

فيفيد الملك أو سرق نصاباً كاملاً من حرز لا شبهة له فيه، هذا إتمام كلام الغزالي رضي الله عنه.

وهو عندنا كلام جيد مرضي فلذلك احتملنا طوله، وأوردناه وفيما ذكرناه من تفاصيل المذاهب شفاء للعليل فلنلتفت إلى كلام صاحب الكتاب، وقد علمت اختياره أن التخلف إن كان لمانع لا يقدح والاقداح سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، فإن قلت كيف يتصور تخلف الحكم لا لوجود مانع أو لفوات شرط في محل فيه وصف نص الشارع قطعاً أو ظاهراً على عليته أو استنبط ذلك استنباط صحيحاً.

قلت هو لعمر الله بعيد الوجود، والمجوز لذلك إنما مستنده جواز تخصيص العلة منصوصة كانت أو مستنبطة، والتخصيص لا يكون بغير مخصص، ذلك المخصص إن كان حيث يوجد مانع أو يفوت شرط لم يكن صورة المسألة، وإن كان بدونها أمكن وهو محتمل على بعد بأن يحصل نص على عدم الحكم في محل الوصف، فيه موجود وليس فيه معنى يدعى أنه مانع أو عدمه شرط، وهيهات أن يوجد ذلك.

وإذا عرفت هذا فقد استدل المصنف على ما اختاره بوجهين.

احدهما: قياس النقض على التخصيص حيث لا يقدح في حجية العام في الباقي على ما سبق في مكانه والجامع الجمع بين الدليلين المتعارضين فترتب الحكم على العلة فيما عدا صورة وجود المانع إذ الوصف بالنسبة إلى موارده كالعام بالنسبة إلى أفراده، والمانع المعارض للوصف كالمخصص المعارض للعام، وهذا الوجه يختص بإحدى شقي المدعي، وهو أن التخلف إذا كان لمانع لا يقدح.

والثاني: أن التخلف إذا كان لمانع فظن عليه الوصف باق والعمل بالظن واجب بخلاف ما إذا لم يكن التخلف لمانع، فإن ظن العلية ينتفي، وذلك لأن انتفاء الحكم إذا لم يكن لمانع يتعين أن يكون لعدم المقتضى، فيكون التخلف لا لمانع قادحاً في العلية.

قال رحمه الله (قيل العلة ما يستلزم الحكم وقبل انتفاء المانع لم يستلزم قلنا بل ما يغلب على ظنه وإن لم يخطر المانع وجوداً وعدماً).

هذه حجة من حجج القائلين بأن النقض يقدح مطلقاً وتقريرها أن العلة ما تستلزم الحكم وقبل أن ينتفي المانع، أي مع وجوده لا يستلزم الحكم فلا تكون علة وحينئذ يكون تخلف الحكم مع وجود المانع قادحاً في العلية وإذا كان كذلك كان التخلف لا لمانع قادحاً بطريق أولى، والجواب أنا لا نسلم كون العلة ما تستلزم الحكم بل هي ما يغلب على الظن وجود الحكم بمجرد النظر إليه وإن لم يخطر وجود المانع أو عدمه بالبال وهذا الجواب يستدعي تحديد العهد بالكلام في العلة، وقد بنى المصنف كلامه على المختار من العلة المعرف.

ولقائل أن يقول إن قلنا العلة مؤثرة أو باعثة فلا ريب في أنها تستلزم، وإن قلنا معرفة نصبت أمارة فتعريفها للحكم يوجب ظن حصوله فصار مستلزماً لحصول الظن والعمل بالظن واجب فهي مستلزمة على الأقوال جميعاً، وإن اختلفت جهة الاستلزام وحكمها.

وقال أبو الحسين في المعتمد إن أقوى ما يحتج به هؤلاء أن يقال تخصيص العلة مما يمنع كونها أمارة على الحكم في شيء من الفروع سواء ظن كونها جهة المصلحة أو لا يظن ذلك، لكن ذلك باطل، لأن العلة فائدتها كونها توجب العلم أو الظن بثبوت الحكم في الفرع والأفقي الأصل لا حاجة إليها لثبوت الحكم فيه بالنص، وإذا لم يحصل هذا بطل كونه علة وبيان أنه يمنع كونها أمارة على الحكم أنا إذا علمنا أن علة حرمة التفاضل في بيع الذهب بالذهب هي كونه موزوناً، ثم علمنا اباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلاً مثلاً مع أنه موزون فلا يخلو إما أن يعلم ذلك بعلة أخرى يقتضي إباحته أو بنص، فإن علمنا إباحته بعلة أخرى بقياس بها الرصاص على أصل ثبت فيه ذلك الحكم لكونه أبيض مثلاً فانا إذا علمنا في شيء أنه موزون وشككنا في كونه أبيض مثلاً لم يعلم قبح بيعه متفاضلاً ما لم يعلم أنه ليس بأبيض، كما لو شككنا في كونه موزوناً فظهر أنه لا يعلم بعد التخصيص تحريم بيع شيء متفاضلاً لكونه

موزوناً فقط، فبطل أن يكون كونه موزوناً وحده علة بل كونه موزوناً مع كونه غير أبيض، وإن علمنا إباحته بالنص فالكلام فيه كما في القسم الأول.

وأجيب عن هذا الوجه بأنا نسلم أنه مهماً انتفى الحكم عن العلة في بعض الصور لمعارض فما لم يعلم أو يظن انتفاء ذلك المعارض في غيره من الصور لا يمكننا اثبات ذلك الحكم فيه، لكن لم قلتم أنه يلزم منه أن يكون إثبات ذلك الحكم فيه داخلاً في ذات العلة بل جاز أن يكون شرطاً.

واحتج القائلون بأن النقض لا يقدح مطلقاً بأوجه، منها ما روى عن ابن مسعود أنه كان يقول هذا حكم معدول به عن سنن القياس، وعن ابن عباس رضي الله عنه مثله، واشتهر ذلك فيما بين الصحابة من غير نكير فصار إجماعاً، وأجيب عنه بوجهين.

أحدهما: أنه لا دلالة لقول ابن مسعود وابن عباس على أن القياس الذي ثبت الحكم على خلافه حجة، فالاجماع على ذلك لا يكون مفيداً.

والثاني: سلمنا أنه حجة لكن يمكن حمل ذلك على ما إذا كان تخلف الحكم عنه بطريق الاستثناء ويجب الحمل عليه جمعاً بين الأدلة واعترض صفي الدين الهندي على الأول بعد أن ذكر أنه إشكال قوي بأن إطلاق القياس عليه يشعر إشعاراً ظاهراً بكونه حجة، وتسميته بذلك اعتباراً بما كان قبل ذلك الحكم المعدول به مجازاً على خلاف الأصل والقياس الذي لا يعمل به من المنسوخ والفاسد، لا نسلم أنه يسمى قياساً إذ ذاك على الإطلاق في الفرق، وإن سمي به مفيداً، ومنها أن العلة الشرعية أمارة على الحكم في الفرع فوجودها في موضع من غير حكم لا يخرجها عن كونها إمارة، إذ ليس من شرط الإمارة أن يصحبها الحكم ولا يتخلف عنها أصلاً، وإلا لكان دليلاً قاطعاً لامارة، ولهذا أن جميع الامارات الشرعية موجودة قبل ورود الشرع، وإن لم تكن الأحكام ملازمة لها والغيم الرطب أمارة على وجود المطر وأن تخلف عنه المطر آونة.

وخبر الواحد العدل علامة على وجود، وإن تخلف عند وجود القاطع؛

وجوابه أنا لا نسلم أن تخلف الحكم عن الإمارة لا يقدح في كونها أمارة، قوله لو صحبها الحكم في كل الصور لم تكن إمارة بل قاطعاً، قلنا ممنوع، وهذا لأن القاطع هو الذي لا يجوز أن ينفك الحكم عنه ولو لمانع لا أنه الذي لا ينفك الحكم عنه، فإن الدليل الظني قد لا ينفك الحكم عنه، وإن كان يجوز انفكاكه لمانع، وما ذكره من الأمثلة فنحن نمنع كونه لا يقدح في غلبة الظن في كونه إمارة، وإنما لا يقدح ذلك إذا غلبت على ظنه حصول ما يلازم انتفاء الحكم في صور التخلف، فإما إذا لم يحصل ذلك فلا نسلم أنه لا يقدح ذلك فيه، ثم الذي يؤيد ما ذكرناه من الاحتمال أن الدليل الدال على كون الإمارة للحكم الفلاني أن اعتبر في كونها امارة صوراً مخصوصة وصفة مخصوصة وهيئة مخصوصة، فلا يكون تخلف الحكم في غير تلك الصور وفي غير تلك الصفة والهيئة تخلف الحكم عن الإمارة، بل عن بعضها، لأن تلك الخصوصيات معتبرة في ماهية الإمارة حينئذ، وإن لم تعتبر ذلك بل دل على كونها امارة في سائر الصور، كيف حصلت فيمتنع التخلف، والا يلزم الترك لمقتضى دليل الإمارة وهو باطل.

واحتج القائلون بأن النقض يقدح المستنبطة دون المنصوصة بأن دليل العلة المستنبطة اقتران الحكم بها في بعض الصور، فكما أن اقتران الحكم بالوصف في بعض الصور يدل على العلية فقدم الاقتران به في بعض الصور يدل على عدم العلية فتعارضا وتساقطا بخلاف العلة المنصوصة، فإن دليل عليتها النص، فكما أن تخلف حكم النص عنه في بعض الصور لمعارض لا يوجب ابطال العمل به فيما عداها فكذلك العلة المنصوصة التي في معناه.

وأجيب عنه بأنه ليس دليل علية المستنبطة مجرد الاقتران بل شهادة المناسبة وغيرها من الطرف المذكورة والتخلف لمانع أو فوات شرط لا يدل على عدم العلية لما سبق فلا يعارض دليل العلية كما في المنصوصة.

قال (والوارد استثناء لا يقدح كمسألة العرايا لأن الإجماع أول من النقض).

ما تقدم في كلام المصنف هو فيما إذا لم تكن صورة النقض واردة على سبيل الاستثناء، أما إذا كانت واردة على سبيل الاستثناء.

أما إذا كانت واردة على سبيل الاستثناء فإنه لا يقدح على المختار، خلافاً لبعض المانعين من جواز تخصيص العلة سواء كانت العلة معلومة كمسألة الصاع في المصراة أو مظنونة كمسألة العرايا، وهي بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر والعنب في الكرم بالزبيب، فإنها واردة نقضاً على تحريم الربا لأن العلة في تحريمه إما الطعم أو الكيل أو القوت أو المال وكل منها موجود في العرايا، وإنما لا يقدح ذلك في العلة لأنه إنما يعلم كونه ورد على سبيل الاستثناء إذا كان النقص لازماً على جميع المذاهب كما ذكرناه في مسألة العرايا.

وحينئذ يكون معارضاً للاجماع، فإنه منعقد على أن علة الربا أحد الأمور الأربعة، والإجماع أقوى في الدلالة منه فيقدم عليه و يعمل بمقتضاه، واعلم أن الإمام مثل الوارد على سبيل الاستثناء في المظنونة بمسألة العرايا، وفي المعلومة بضرب الدية على العاقلة فإنها لا تنقض علمنا بأن من لم يقدح على الجناية لم يؤاخذ بضمانها.

وقد سبق الإمام بهذا المثال إمام الحرمين وغيره، واعترض على التمثيل به بأنه عكس النقص لأنه أبداً الحكم بدون القلة وذلك أن الجناية سبب لوجوب الضمان، وهنا وجب بدون الجناية وهو اعتراض غير منقدح، لأن تقرير التمثيل ذلك أن يقال الجناية سبب الضمان.

وقد تخلف الحكم في القاتل عمداً أو عمد خطأ مع وجود العلة، وإن قرر على الوجه المذكور كان بمعنى أن يقول عدم الجناية سبب لعدم الضمان.

وقد وجب هذا السبب في العاقلة مع تخلف عدم الضمان، والمصنف اقتصر على التمثيل بمسألة العرايا لأنها واردة نقضاً على علة مظنونة، فإذا لم يقدح فيها لم يقدح في المعلومة بطريق الأولى، وفي التمثيل بمسألة العرايا دقيقة أخرى وهي الإشارة إلى أن ما ورد مستثنى جاز أن يكون معقول المعنى كمسألة العرايا فإنها استثنيت رخصة وتسهيلاً على المعسرين، ولذلك يختص بها الفقراء على أحد قولين وهذا ما عليه الجمهور، وأعني أن المستثنى يجوز أن يعقل له معنى وأن لا يعقل.

وادعى إمام الحرمين أن الصورة المستثناة لا تكون معقولة المعنى، وأن ما يعقل معناه لا يستثنى، ثم أورد تحمل العاقلة ومسألة المصراة فقال إذا أردنا اجراء علة في تخصيص الغرامة بمختص بسببها ومقتضاها طردناها غير مكثرين بتحمل العاقلة على قطع وتحملهم لا يعترض على ما يمهد من المعنى، ولو ظن ظان أنه ينقدح في تحمل العاقلة معنى تصح على السير مأخوذاً من المعاونة فهذا غير سديد، فإن ذلك لا يجري فيا يتفق تلفه من الأموال وهو أعم وجوداً وأغلب وقوعاً من العقل الواقع خطأ أو على شبه العمد، ثم الإعانة إنما تجري في الشريعة وإذا كان المعان معسراً، وعلى هذا انتظمت أبواب النفقات والكفارات، والقاتل خطأ يتحمل عنه وإن كان من أيسر أهل زمانه فليس بمثل هذه التخيلات اعتبار.

وكذلك إذا طردنا طريقة في إيجاب المثل في المثليات التي تنشأ به اجزاؤها، فيلزمنا عليه، من إيجاب رسول الله ﷺ صاعاً من التمر في مقابلة لبن المصراة، لم يحتمل بمثل هذا الإلزام ولا تعويل على قول المتكلفين إذ زعموا أن اللبن المحتلب في أيام اختيار الفرارة والبكارة يقع مجهول القدر فرأي الشارع فيا يقع و يكثر إثبات مقدر من جنس درا للنزاع.

فإن هذا لا جريان له أصلاً، و يلزم طرد مثله في كل مثلي جهل مقداره، وليس لبن المصراة مما يعم و يغلب الابتلاء بالحكم به.

فإن أمثال هذه المعاني البعيدة إنما يثبت بعض الثبوت إذا تقيدت وتأيدت بعموم البلوى على أنها لو كانت أيضاً كانت من المعاني الكلية التي لا تتخلص في مسالك الفرض على السبر ثم تعيين جنس التمر، كيف يهتدي إلى تعلية.

وإنما المطلوب فيا فرضناه الكلام في الجنس المعدول إليه لا في المقدار، فإن ما ذكروه من دوام النزاع بعد انقطاعه بذكر مقدار من النقدين وهما أثمان الأشياء إذا عسر تقدير الثمن انتهى، وإمام الحرمين أجل من أن يصادم كلامه بكلمات أمثالنا، ولكنا نقول على جهة الاستشكال دون المناظرة مسألة العاقلة معقولة المعنى، واتفاق الجاهلية على ذلك قبل ورود الشرع يرشد إلى ذلك لأن التعبدي لا تهتدي إليه العقول، وإنما يتلقى من الشرع.

فإن قلت وما ذلك المعنى قلت المعاونة على حمل الجناية قولكم ذلك لا يجري فيما يتفق تلفه من الأموال.

قلنا أولاً هذا نقض والكلام في أن النقض يقدح.

وثانياً أن الأموال غالباً لا تتلف ما سيق مؤنة وإنما يكون ذلك في أموره يسيرة وأما إتلاف النفوس فالأمر فيها مشق وإذا ثبت الحمل في موضع يعظم العزم فيه لم يلزم اثباته في موضع لا يعظم فيه ولا يشق، وأيضاً فوقوع إتلاف النفوس لا يكثر بخلاف الأموال، فلم يلزم من تحمل ما يقع نادراً تحمل ما يغلب وقوعه أيضاً، كانت العرب تتناضل أبطالها وتتجاول فرسانها، وبهم إلى ذلك حاجة، و يقع القتل الخطأ عند الطراد فرجعت الفائدة إلى العاقلة فناسب توزيع الغرم الذي لا يشق عليهم، قولكم وهو أعم وجوداً وأغلب وقوعاً من قتل الخطأ وشبه العمد، قلنا لعل ذلك هو السبب في عدم التحمل فيه كما بيناه، فإن الشيء إذا كان وقوعه نادراً تناسب فيه المعاونة، قوله الإعانة إنما تكون إذا كان المعان معسراً، قلنا الإعانة من حيث هي مطلوبة محبوبة، والصدقة على الأغنياء جائزة، ولكن الإعانة حالة الإعسار آكدور بما شبه أعانته الأقارب بتحمل الدية عنهم باعانة الأجانب الذين غرموا لإصلاح ذات البين.

وأما مسألة المصراة فعقوله المعنى أيضاً من جهة ما ذكره إمام الحرمين، وقوله يلزم طرد مثله في كل مثلي جهل مقداره إلى قوله كيف يهتدي إلى تعيين جنس التمر قلنا قد رجع الشرع إلى البدل من غير مثل ولا يقوم في أماكن منها الحر يضمن بمائة من الإبل، ومنها الجنين يضمن بالقوة و يستوي فيه الذكر والأنثى.

ومنها المقدرات الشرعية في الشجاج كالموضحة مع اختلافها في الصغر والكبر.

ومنها جزاء الصيد فليس من شرط الضمان أن يكون بالمثل أو القيمة من النقدين، ولا من شرط المثل أن يضمن بالمثل، والعدول في الأمور التي لا تنضبط إلى شيء مقدر لا يختفى من محاسن الشريعة قطعاً للتشاجر والتخاصم،

والتمر كان أغلب أقواتهم كما أن الإبل غالب أموالهم، وقد انتهى ما تخيلناه وأوردناه، ولكنا نطرق سبيلاً للبحث يسلكه الفطن غير ناظرين إلى الجزم بصحته.

وقد تعرض ابن الابياري شارح البرهان لما أوردناه في مسألة العاقلة، والذي نقول أخيراً أن الظاهر أن الحق في جانب إمام الحرمين، ولو عقل في العاقلة معنى المعاونة لعدى إلى الجيران، ولكان أبعاض الجاني من آبائه وبنيه أولى من بقية العصبيات في تحملها مع كونهم لا يتحملونها.

وأما تشبيه تحمل الأقارب الدية بإعانة الأجانب الغارمين فأين أحدهما من الآخر، والغارمون قد ثبت في ذمتهم وناسب قضاء دينهم في ذلك، أما القاتل خطأ أو عمد خطأ فلم يشغل الشارع ذمته بشيء، فلا ريب في أن هذا حكم تعبدي نتلقاه على الرأس والعين، وكذلك القول في مسألة المصراة.

ثم ألحق إمام الحرمين بتحمل العاقلة الكتابة الفاسدة حيث نزلناها منزلة الكتابة الصحيحة.

وإذا قلنا في البيع الفاسد الملك لا ينتقل بدون سبب شرعي، والفاسد حائد عن سبيل الصحة غير واقع والموقع المطلوب في الشريعة فلا وقع له في مقصود العقد الصحيح لم يكن للخصم نقض ذلك بالكتابة الفاسدة لكونها مستثناة شاذة عن القاعدة كتحمل العاقلة، ورأي ذو البصائر أن لا يحكموا بالشاذ عن الكل، ولكن يتركون الشاذ على شذوذه يعتقدونه كالخارج على المنهاج، ولقائل أن يقول.

إذا كانت الكتابة مستثناة والمستثنى عندك تعبد خارج عن القياس فلم قست الفاسد منها على الصحيح، ولا محيص عن هذا إلا أن يحصل نص أو ينعقد اجماع على الحاق الكتابة الفاسدة بالصحيحة فكذلك فاسد البيع يلحق بالصحيحة فتصير مستثناة بذلك، وإلا فللمنني أن يقول، وقع الإتفاق على الحاق الكتابة الفاسدة بالصحيحة فكذلك فاسد البيع يلحق بصحيحه.

فإن قلت هذا مستثنى، قلت أين دليله الذي خرج به ثم نحرر عبارة فنقول

ما اتسعت طرقه كان الفاسد أحد طرقه الدليل عليه العتق، وبيان هذا في الفرع أن الملك يحصل بأسباب البيع، والهبة، والأرث، والاغتنام، والاحتطاب، والاحتشاش، والإلتقاط، والمعدن، وفي الأصل التعق يحصل بأسباب مباشرة، وتسبباً، وفي الثمن، بالإستيلاد، والتدبير، والكتابة، فلما استويا في اتساع الطرق جاز أن يكون الفاسد أحد الطرق، وتأثير هذا الكلام أن الطرق إذا اتسعت في تحصيله فقد دخله نوع من المسامحة والمساهلة، فجاز أن يكون الفاسد من طرقه، ولا يقال الكتابة حصل العتق فيها بالتعليق دون المعارضة، لأنا نقول لو كان كذلك وجب اشتراط التنصيص على التعليق، ولا يجب التنصيص عليه.

وتقول فإن أديت إلى فأنت حر، وأيضاً فأنه مستحق فسخ هذه الكتابة، ولو كان التعليق هو الذي تحصل به العتق لما قبل الفسخ كسائر التعليق، وأيضاً فإكسابه وأولاده تتبعه في العتق، ولو عتق بالتعليق لم يكن ذلك، وأيضاً فلو كاتبه على خمر وأداه وجب عليه قيمة نفسه، ولو عتق بالتعليق لما وجب عليه قيمة نفسه، فما هذا الرجوع بالقيمة إلا حكم المعاوضة.

وقد تناهينا في الاحتجاج للخصم، ولسنا ممن يغادر هذه الكلمات سالمة عن الابطال، وإن طال بها الفصل وخرج عن المقصود من الشرح.

فنقول قد أجاب أصحابنا عن قياسهم البيع الفاسد على الكتابة الفاسدة بطريق، ونحن نزيف منها ما لا نرتضيه حتى لا نتجاوز حد الإنصاف.

أحدهما: قولهم البدل في الكتابة غير مقصود لتمكن السيد من أخذ اكتساب العبد دون الكتابة، ولما كان كذلك لم ينظر إلى فساده وصحته وهذا غير مرضي، فإن العبد قد يكون كسوباً، ويكاتبه السيد طمعاً فيما لعله يصل إليه من سهم الرقاب، وأيضاً كان ينبغي أن لا يفسد العقد، كما إذا تزوجها على صداق فاسد، فإنه لما كان البدل غير مقصود في النكاح لم يؤثر في فساده فتأثيره في الكتابة يدل على أنه مقصود.

وثانيها قولهم العتق في الكتابة مضاف إلى التعليق، فإن الكتابة الصحيحة اشتملت على تعليق ومعاوضة ولا بد فيها من ذكر التعليق فنقول كاتبتك على ألف فإن أديت فأنت حر وفي الفاسدة لا بد من التعليق والتعليق لا فساد فيه وعلى هذا تمتنع المسائل التي لزمت من أحكام المعاوضات كقبول الفسخ ولزوم القيمة له واستتباع الاكساب والأولاد.

وهذا الجواب أمثل من الأول، إلا أن لقائل أن يقول العتق مضاف إلى المعاوضة لا إلى التعليق، قولكم بشترط أن ينص على التعليق، قلنا لا نسلم بل لو نواه بقوله كاتبتك على كذا صحت الكتابة أيضاً، وهذا واضح وأبلغ منه قول مخرج من التدبير أن لفظ الكتابة صريح مغن عن التصريح بالتعليق ونيته، ونظيره قول إلى اسحاق إن كان الرجل فقيها صحت الكتابة والأفد به من التعليق أو نيته، ثم كيف يشترط التنصيص على التعليق والعتق عند الأداء يحصل لا محالة بعقد المعاوضة، وتسليم العوض يقتضي تسليم ما يقابله فلا يحتاج أن يشترطه في العقد ويصير بمثابة البيع لما اقتضى بنفسه الملك لم يحتج إلى أن يقول بعتك على أن تتسلم أو تتملك.

وأما المسائل فلا منع فيها وإنما منع أصحابنا استتباع الكسب والولد فحسب، وأما الفسخ فغير ممتنع، وقيمة نفسه واجبة وذلك من أحكام العوض دون التعليق.

وثالثها قول بعضهم الكتابة في الأصل خارجة عن القياس فالحقنا فاسدها بصحيحها، لأن ما ثبت على خلاف القياس لا يقاس عليه، بخلاف البيع، وهذا كلام رديء، فإن إلحاق فاسدها بصحيحها عين القياس، ثم إنها وإن عدل بها عن القياس إلا أنه بعد ورود الشرع بها وصفت بالصحة فينبغي وصف فاسدها بالفساد، وإذا ثبت فسادها والفاسد عند الشافعي مرادف للباطل وجب الغاؤهاوأن يكون لها حكم، ألا ترى أن السلم والإجارة ثبتا على خلاف القياس لورودهما على معدوم، ثم لما ثبت الصحيح منها ونعت بالصحة يؤدي على الفاسد بالفساد حتى لا يثبت لفاسد كل منهما ما لصحيحه.

والحق عندنا في الجواب رأي رابع، فنقول الكتابة عقد إرفاق لا يقصد بها غير العتق، وأن يخلص العبد من الرق فألفينا مضى الفساد ولم ننظر إليه،

وعمدنا إلى العتق الذي هو المقصود، ورأينا الشارع متشوف إلى تحصيله ما أمكن ولهذا يكمل بعضه ويجعل بعض الملك كجميعه و بعض اللفظ كجميعه، و يعتق القريب على قريبه، وننزله في أبواب الكفارات في أول الدرجات، ونضرب صفحاً عن إيجاب الصوم على ذي الميسرة العظمى وإن كان الصوم أشق عليه، وما ذلك إلا تشوف إلى تحصيل العتق، كيف قدر الأمر ولهذا إذا أدى الأمر إلى العتق بعد هذا لا ينقض ولا يرفض، وفي البيع الفاسد إذا تأدى الأمر إلى الملك بالقبض يجب نقضه عندهم ورفضه واسترجاعه، كل ذلك تغليباً لتحصيل العتق.

فإن قلت فما دعاك إلى أنه تتبعه ولده، قلت في ثبوت الكتابة لولد المكاتبة من زنا أو نكاح أجنبي قولان، فإن قلنا لا يثبت اندفع السؤال، وإن قلنا بالصحيح وهو أنه يثبت فنقول نحن إذا الفينا معنى المعاوضة الفاسدة ولم ننظر اليها طلباً لتحصيل العتق صححنا ما هو تابع طلباً لتكثير العتق، ولهذا كان هذا القول الصحيح وهو الأحب للشافعي رضي الله عنه، وإنما أحبه للزومه تكثير العتق وقطع به اسحاق رحمه الله، وقال إذا اختاره الشافعي كان الآخر ساقطاً.

فرعان: أحدهما: في وجوب الإحتراز عن النقض مذاهب ثالثها يجب في المستثنى دون غيره.

الثاني: ذهب بعض الفقهاء إلى أن مسألة النقض من القطعيات، قال القاضي وليس الأمر كذلك عندي، بل هي من المجتهدات وكل مأمور بما غلب على ظنه.

(قال وجوابه منع العلة لعدم قيد).

هذه الجملة معقودة لبيان النقض وجوابه، قال صاحب الكتاب وهو يتأتى بأحد أمور ثلاثة، الأول منع وجود العلة في محل النقض وفيه بحثان.

أحدهما: أن ذلك لا يكون معاندة وصدا بالمكابرة، بل يكون بناء على وجود فيه مناسب أو مؤثر في العلة وهو غير حاصل في صفة النقض ولم يتعرض

المصنف للكلام في تقسيم القيد فنقول لا يخلو ذلك القيد أما أن يكون جلياً أو خفياً، الأول الجلي وله أمثلة منها أن في نصرة القول الصحيح هذا الحلي مال معد لاستعمال مباح فلا يجب فيه زكاة، كثياب البذلة وعبيد الخدمة فإن نقض بالمعد لاستعمال محرم أو مكروه فدفعه واضح، لأنه غير معد لاستعمال مباح.

ومنها قولنا طهارة عن حديث فيشترط فيها النية كالتيمم فإن نقض بالطهارة عن النجاسة قلنا ليس الحدث من النجاسة.

ومنها قولنا من لم ينو في رمضان ليلا يعـرا أول صومه عن النية فلا يصح، فإن نقض بالتطوع قلنا العلة عرا أول الصوم الواجب لا مطلق الصوم.

ومنها قولنا في المستولد بين الظباء والغنم حيوان متولد بين ما لا يجب فيه الزكاة بحال وما يجب فيه فلا يجب، كما إذا كانت أمهات ظباء فإن نقض بالمتولد بين السائمة والمعلولة يجب فيها الزكاة في بعض الأحوال.

ومنها أن نقول في نصرة المذهب الصحيح التباس أخذ لنصاب تام خفيفة من حرز مثله عدواناً فيكون سارقاً يجب قطعه فإن نقض بما إذا سرق الكفن في قبر في مغارة حيث لا يجب القطع على أصح الوجهين، قلنا ليس ذلك في حرز مثله، والثاني الخفي فإما أن يكون معناه واحداً أو متعدداً إما بطريق التواطىء أو المشكك أو الإشتراك فهذه أقسام أربعة أن يكون معناه واحداً.

وذكر من أمثلته قولنا السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه الأجل كالبييع، فإن نقض بالكتابة قلنا ليست عقد معاوضة إذ هي بيع مال الإنسان بمال بنفسه وذلك لا يجوز بل هي عقد إرفاق، ولذلك لا يحيل مقصودها لفساد العوض.

وفي هذا المثال نظر والحق أن الكتابة معاوضة تضمنت تعليق عتق، وقيل تعليق عتق بصفة ضمنت معاوضة معدولة عن القياس بل الجواب عن هذا النقض أن نقول الكتابة وردت مستثناه فلا ترد نقضاً لم تقدم.

ومنها قولنا في قصر الصلاة رخصة شرعت للتخفيف فلا يتحتم الأخذ بها،

كالإفطار في الصوم فإن نقض بأكل الميتة حال من الإضطرار حيث يجب على أصح الوجهين قلنا حينئذ أنه شرع للتخفيف، بل للضرورة وقيام البينة.

وثانيها أن يتعدد بطريق التواطؤ.

ومن أمثلته قولنا الصوم عبادة متكررة فتفتقر إلى تعيين النية كالصلاة فإن نقض بالحج لأنه يتكرر على الأشخاص، قلنا المراد من التكرار التكرار بحسب الأزمان والأشخاص، أو بحسب الأزمان، وما ذكرتم من النقض ليس كذلك بل هو متكرر بحسب الأشخاص فقط، ومنها قولنا يحج عن الميت المستطيع وإن لم يوص لأنه حق لازم عليه فيقضي عنه، سواء أوصى به أو لم يوص، كالدين فإن نقض بالصلاة والصوم قلنا بعد تسليم الحكم وعدم الفرق الإجمالي الحق اللازم مقول على الحق المالي وعلى غيره بالتواطىء، والأول هو المقصود هنا دون الثاني الذي هو المراد من النقض.

وثالثها أن يتعدد معناه بطريق التشكيك كقولنا في المتولد بين الظباء والغنم حيوان متولد بين ما لا زكاة فيه وما فيه زكاة فلا تجب فيها الزكاة قياساً على ما إذا كانت الأمهات ظباء فإن الخصم وافق في هذه الحالة، فإن نقض بالمتولد بين السائمة والمعلوفة من البقر والغنم قلنا ما لا يجب فيه الزكاة مقول بالتشكيك على ما يجب فيه بحال كالظباء وعلى ما يجب له من حيث الجملة كالمعلوفة فإنه يجب فيها الزكاة إذا صارت سائمة، وكذا إذا علفت قدراً تعيش الماشية بدونه كاليومين مثلاً فإنها معلوفة ولا زكاة فيها والحالة هذه على أصح الأوجه، وكذا لم يقصد العلف على أحد الوجهين وقد تقدم ذكر هذه المسألة مثالاً للقيد الجلي، ولكن على غير هذا الوجه فإنها ثم مقيدة بقولنا لا يجب فيها الزكاة بحال.

وقد قال بعض الأصوليين أن النقض يندفع أيضاً بتفسير اللفظ وذكر هذا المثال وقال إذا صارت من سائمة وجبت زكاتها و يكون اللفظ غير متناول لها عرفاً أو شرعاً، وذكر إمام الحرمين في التخليص الذي اختصره من التقريب والإرشاد للقاضي أبي بكر هذا المثال، ثم قال وهذا الضرب مقبول ولا نظن ان النقض يندفع بالتفسير ولكنه يندفع بقضية اللفظ لاقتضاء عموم اللفظ النفس والتفسير إيضاح له، وكل تفسير لا ينبني عليه قضية اللفظ في اطلاقه فلا معول عليه في دفع النقض، مثل أن يقول القائل مطعوم فلا يباع بعضه ببعض متفاضلاً فإذا

نقض عليه اعتلاله بالبر مع الشعير فلا يجديه في دفع النقض أن يقول اسم المطعوم ينطلق على ما يتحد جنسه وعلى ما يختلف جنسه، فإذا خصصه وفسره بجهة من جهات احتماله، وهي ما إذا اتحد الجنس فلا يقبل ذلك منه، إذ ظاهر لفظه لا ينبني على هذا التفسير وأطال القاضي في هذا الفصل وما ذكره حق متقبل.

وحاصله أن التفسير إذا كان لا ينبيء عنه اللفظ لم يقبل، وإلا قبل و يكون حينئذ راجعاً إلى هذه الأقسام التي نحن في ذكرها.

ورابعها أن يتعدد بطريق الاشتراك كقولنا جمع الطلاق في القرء الواحد فلا يكون مبتدعاً كما لو طلقها ثلاثاً في قرء واحد مع الرجعة بين الطلقتين، فإن نقض بما لو طلقها ثلاثاً في الحيض فإنه جمع الطلاق في الطهر الواحد مع أن الطلاق يدعى وفاقاً، قبنا المراد من القرء هنا الطهر.

قال (وليس للمعترض الدليل على وجوده لأنه نقل ولو قال فادللت على وجوده هنا دل عليه ثمنه فهو نقل إلى نقض الدليل).

(البحث الثاني في أن المستدل إذا منع حصول وجود العلة في صورة النقض فهل للمعترض اقامة الدلالة عليه فيه مذاهب).

أحدها قال الأكثرون وجزم به الامام والمصنف، أنه لا يمكن من ذلك لأنه انتقال من مسألة قبل تمامها إلى أخرى، لأن وجود العلة في صورة النقض مسألة تغاير المسألة التي أقام المستدل عليها الدليل، وأيضاً فإن فيه قلب القاعدة، فإن المعترض يصير مستدلاً، والمستدل معترضاً.

والثاني أنه يمكن من ذلك لأن فيه تحقيق النقض فكان من متمماته.

والثالث قاله الآمدي أنه إن تعين ذلك طريقاً للمعترض في هدم كلام المستدل، وجب قبوله منه تخفيفاً لفائدة المناظرة، وإن أمكن القدح بطريق آخر هو أفضى إلى المقصود فلا، وهذا التفصيل عندي داخل في مجاري التحقيق.

والرابع يمكن المعترض ما لم يكن حكماً شرعياً كذا حكاه ابن الحاجب،

وقال قطب الدين السيرازي، ما وجدته في شيء من الكتب، ولعل تقريره أن يقال يمكن المعترض في الحكم العقلي، لأنه يقدح فيه فيحصل فيه فائدة لا أن يمكن في الحكم الشرعي إذا التمكين فيه انتقال من الاعتراض إلى الاستدلال ولا ينفعه، لأنه بعد بيان المعترض وجود العلة في صورة النقض يقول المستدل يجوز أن يكون تخلف الحكم لوجود مانع أو فوات شرط فيجب الحمل عليه، جمعاً بين الدليلين، دليل العلة ودليل التخلف فلا تبطل العلة بخلاف الحكم العقلي، فإنه لا يتمشى فيه، قال قطب الدين ويحتمل أن يكون المراد ما لم يكن الوصف المدعي علة حكماً شرعياً، فإنه إن مكن من اثباته لزم قلب القاعدة لصيرورة المعترض مستدلاً لإثباته الحكم الشرعي، بخلاف ما لو لم يكن الوصف حكماً شرعياً، فإنه لا يلزمه ذلك، قال وهذا الاحتمال أظهر.

قلت وقد حكى صفي الدين الهندي هذا المذهب، وفرق بين الحكم الشرعي وغيره، بأن الحكم ينتشر الكلام فيه جداً بخلاف غيره، فإن الأمر فيه قريب، قوله فلو قال المعترض ما ذكرت من الدلالة على وجود العلة في محل النقض فهو نقل، أي انتقال من نقض العلة إلى نقض الدليل، أي دليل وجود العلة في الفرع، ولم يتعرض المصنف بعد قوله إن هذا نقل إلى أنه هل يكونه مسموعاً أولاً، ولك أن تقول، قوله أنه نقل إشارة إلى أنه لا يكون مسموعاً لأنه قدم أولاً أنه ليس للمعترض الدليل على وجوده لكونه نقلاً فأومأ بذلك إلى أن النقل لا يجوز، ويحتمل أن يريد أن مثل هذا النقل يسمع، وعلى هذا مشى الشيرازي شارح الكتاب، وكلام الإمام أيضاً محتمل للأمرين، وظاهره الاشارة إلى أنه لا يكون مسموعاً فإنه قال لا يمكن المعترض من إقامة الدليل على وجود العلة في صورة النقض، لكونه انتقالاً إلى مسألة أخرى، بل لو قال المعترض ما دللت به إلى آخره قال فيكون انتقالا من السؤال الذي ابتدأ به إلى غيره هذا كلامه، وكأنه قال في تلك الصورة إنها انتقال من مسألة إلى مسألة أخرى، أراد التنبيه على أن ما يقوله المعترض في هذا الفرع انتقال من السؤال الأول إلى غيره، لا من مسألة إلى أخرى فأتى بلفظه بلى لذلك، ولم يرد أن هذا انتقال مسموع.

وعلى هذا مشى الشيخ صفي الدين الهندي، وقال يعد منقطعاً، وبه جزم الآمدي أعني بأنه لا يكون مسموعاً، نعم لو قال ذلك ابتداء أو قال يلزمك إما نقض العلة أو نقض الدليل الدال على وجودها في الفرع كان مسموعاً يحتاج المستدل إلى الجواب عنه.

قال (أو دعوى الحكم مثل أن يقول السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل كالبيع فينتقض بالإجارة، قلنا هناك لاستقرار المعقود لا لصحة العقد ولو تقديراً كقولنا رق الأم علة رق الولد وثبت في ولد المغرور تقديراً وإلا لم تجب قيمته).

الأمر الثاني من الأمور الثلاثة التي يتأتى بها دفع النقض أن يمنع المطل عدم الحكم في صورة النقض ويدعي ثبوته فيها وذلك قد يكون ظاهراً بأن يكون الحكم ثابتاً فيها جزماً على رأس المستدل إن كان مجتهداً، أو رأي إمامه إن كان مقلداً ناصراً لمذهبه، أو على أحد قوليه غير المرجوع عنه، أو غير ذلك، ولم يتعرض المصنف لهذا القسم لكونه كما قال الإمام معلوماً، وقد يكون خفياً وفيه كلام المصنف، وذلك قد يكون تحقيقاً وقد يكون تقديراً، الأول التحقيقي مثل السلم عقد معاوضة فلا يتشرط فيه التأجيل كالبيع، فإن نقض بالإجارة قلنا الأجل ليس شرطاً لصحة عقد الإجارة وإنما جاء فيها التقرير المعقود عليه وهو الإنتفاع بالعين.

ومن أمثلته أيضاً الإجارة عقد معاوضة فلا تنفسخ بالموت كالبيع، فإن نقض بالنكاح قلنا بعد تسليم كونه عقد معاوضة هناك لا ينفسخ بالموت لكن انتهى.

منها الثيب الصغيرة ثيب فلا يجوز إجبارها كالبالغ، فإن نقض بالثيب المجنونة بحيث يجوز تزويجها على الوجه الصحيح، قلنا لا نسلم صحة اجبارها كما لو كانت عاقلة وهو وجه في المذهب.

ومنها أن يقول في تخالف المتبايعين بعد هلاك السلعة أنه فسخ بيع يصح مع رد العين فصح مع رد القيمة، كما لو اشترى ثوباً بعبد وتقابضا ثم هلك العبد ثم

علم مشترى الثوب بالثوب عيباً فيقول الحنفي هذا ينتقض بالإقالة فإنها بيع يصح مع رد العين، ولا يصح مع رد القيمة فنقول لا نسلم ذلك فإن الإقالة عندنا تصح بعد هلاك السلعة و يرجع فيها بالقيمة.

والثاني التقديري وإليه أشار بقوله ولو تقديراً وهو دافع للنقض على الرأي الاظهر لأن المقدر كالمحقق.

مثاله قولنا رق الأم علة رق الولد فيكون هذا الولد رقيقاً فإن نقض بولد المغرور بحرية الجارية حيث كان رق الأم موجداً مع انعقاد الولد حراً، قلنا رق الولد موجود تقديراً أو مقدر وجوده إذ لو لم يقدر رقه لم نوجب قيمته، إذ لا قيمة في الحر ولذلك حكي وجه أنه ينعقد رقيقاً ثم يعتق على المغرور، حكاه الرافعي في كتاب العتق وجزم في النكاح بخلافه.

وأعلم أن الأول أعني التحقيق دافع للنقض إذا كان الحكم مشفقاً عليه بين المستدل وخصمه، وكذا إن كان مذهباً للمستدل فقط لأنه إذا لم يف بمقتضى علته في الاطراد فالآن لا يجب على غيره كان أولى، وإن كان مذهباً لخصمه فقط، كما يقول هذا الوصف مما لا يطرد على أصل، فإنه ثابت في الصورة الفلانية، والحكم غير ثابت فيها عندي، ولست بالمنقاد إليه لم يتوجه النقض، لأن خلاف الخصم في تلك المسألة كخلافه في المسألة المتنازع فيها، وهو محجوب بذلك الدليل في المسألتين معاً، وأما تمكين المعترض في إقامة الدلالة على عدم الحكم ففيه الخلاف السابق في منع وجود العلة في صورة النقض، ومن فروع هذا القسم أعني منع الحكم ما إذا ذكر المعترض صورة فقال المستدل المنتصر لمذهب إمامه، لا أعرف في هذه نصاً فلا يلزمني النقض، فهل يندفع النقض بذلك ذكر الشيخ أبو اسحاق هذا في كتابه الملخص في الجدل.

ومثل له بأن يستدل الحنفي في القارن إذا قتل صيدا أنه يلزمه جزآن لأنه أدخل النقض على احرام الحج والعمرة فلزمه جزآن كما لو أحرم بالحج فقتل صيداً ثم أحرم بالعمرة فقتل صيداً فيقال له هذا ينتقض به إذا أحرم المتمتع بالعمرة فجرح صيداً، ثم أحرم بالحج فجرحه، ثم مات فإنه أدخل النقض على احرام الحج والعمرة ثم لا يلزمه جزاء أن فيقول المخالف لا أعرف نصاً في هذه

المسألة، ثم قال رأيت القاضي أبا الطيب يقول في مثل هذا، إذا جوزت أن يكون مذهبك على ما الزمته وجب أن لا يحتج بهذا القياس، قال وعندي أنه لا يلزمه النقض، لأنه وإن احتمل ما قال إلا أن القياس يقتضي أنه يلزمه كفارتان فيعمل به ما لم يمنع كالعموم قبل ظهور المخصص.

قلت وحاصل هذا أن المعلل له أن يلتزم بصورة النقض عند الشيخ وعند القاضي ليس له الالتزام بها مع إحتمال أن لا يكون مذهب إمامه، وهذا أمر راجع إليه في نفسه، ولا خلاف بينهما في أنه لا يكتفي منه بأن يقول لا أعرف نصاً في هذه المسألة، وهذا هو الحق، وكيف يكون خلافه والمعترض بنادي يلزمك إما انتقاض علتك أو دعوى ثبوت الحكم.

قال (أو إظهار المانع) الأمر الثالث مما يجاب به عن النقض أن يظهر المعلل مانعاً من ثبوت الحكم في صورة النقض، فيندفع النقض بذلك عند من يجعل تخلف الحكم لمانع لا يقدح ومنهم المصنف كما علمت، مثاله يجب القصاص في القتل بالمثقل قياساً على المحدد بجامع القتل العمد من العدوان فإن نقص بقتل الوالدولده بأن الوصف فيه مع تخلف الحكم، قلنا تخلف لمانع وهو أن الولد سبب لوجود الولد فلا يحسن أن يكون الوالد سبباً لعدمه، وإذا تخلف لمانع فلا يقدح في العلية.

ولم يذكر المصنف مما يدفع به النقض غير هذه الثلاثة، وكان ينبغي أن يذكر دفعه يورد صورة النقض مستثاة فإنه دافع أيضاً.

قال (تنبيه دعوى ثبوت الحكم أو نفيه عن صورة معينة أو مهمة ينتقض بالإثبات أو النفي العامّين و بالعكس).

هذه الكلمات منبهة على ما يتجه من النقوض و يستحق الجواب وما ليس كذلك، أعلم أن المقصود من ثبوت الحكم إما إثباته ونفيه معاً أو أحدهما.

فإن كان الأول ولم يتعرض له المصنف وجب أن يكون الحكم مطرداً ومنعكساً مع علته كالحد مع المحدود، فمتى ثبت عند عدمه أو عدم وجوده توجه عليه النقض.

وإن كان الثاني فالمدعي إما ثبوت الحكم أو نفيه، وكل منها إما أن يكون في بعض الصور أو جميعها، وإذا كان في بعض الصور فإما أن يكون في صورة معينة أو مبهمة فهذه ثلاثة أقسام داخلة في كل من القسمين أعني ثبوت الحكم أو نفيه في صورة وثبوته أو نفيه مطلقاً.

الأول دعوى ثبوت الحكم في صورة معينة فينقضه النفي عن جميع الصور، لأن السالبة الكلية تناقض الموجبة الجزئية ولا ينقضها النفي عن صورة لأن الجزئين لا يتناقضان، فالثبوت في صورة لا تناقض النفي في صورة.

مثاله قول الحنفي في جريان القصاص بين المسلم والذمي في حالة العمد محقوناً الدم فجرى بينهما القصاص كالمسلمين، و ينقضه الأب والإبن فإنهما لا يجري بينهما القصاص بحال ولا ينقضه إذا بين عدم جريان القصاص بينهما حالة الخطأ.

والثاني دعوى نبوته في صورة مبهمة وهو كالأول.

ومثاله قولنا الصبي حر مسلم مالك للنصاب فيجب الزكاة في ماله كالبالغ، فإن نقض بالحلى وثياب البذلة لم نجبه لما عرفت، ومثال المعين المنفي أن يقال هذا النبيذ ليس بنجس قياساً على خل الزبيب فينتقض بأن كل نبيذ مسكر وكل مسكر نجس.

ومثال المبهم المنفي أن يقال إذا اشتبه عليه نهر غيره بأنهار نفسه لا يحل له الشرب من نهر واحد لا بعينه كما لو اشتبه عليه ظرف ماء غيره بظروف مائه بجامع الاشتباه فينقبض بأنه يحل الشرب من النهر الجاري، وإن كان لغيره فإنه لا يجوز المنع من الشرب على أظهر الوجهين، وادعى الشيرازي صاحب الكتاب في هذا الإجماع وليس بسديد، وإذا علمت هذه الأقسام الأربعة فهي المشار إليها بقوله دعوى ثبوت الحكم إلى قوله العامين، وتقدير الكلام دعوم ثبوت الحكم في صورة معينة أو مهمة ينتقض بالنفي العام، ودعوى نفيه عن صورة معينة أو مبهمة ينتقض بالإثبات العام، ففيه لف ونشر على جعل الأول للثاني والثاني للأول.

قوله وبالعكس إشارة إلى القسم الآخر، وهو أن يدعي ثبوت الحكم أو نفيه عاما وقد قلنا إنه يدخل فيه أقسام ثلاثة أيضاً الأول نقض دعوى ثبوت الحكم عاما بالصورة المعينة، مثاله قولنا كل شريك فدعواه رد المال على شريكه مقبولة قياساً على الوكيل إذا ادعى الرد من وكله، وكذا المودع، والجامع أن كلاً من الشريك والوكيل والمودع أمين فينتقض هذا بالمرتهن حيث لا يقبل دعواه الرد عند العراقيين وهو الأصح، وكذلك ينتقض بالمستأجر، ومن أمثلته أيضاً قولنا يقتل كل رقيق بمثله والمدبر بالمدبر، وأم الولد بأم الولد قياساً على الحر بالحر بجامع الكفاءة، فينتقض بما إذا قيل المبعض مثله مع التساوي في قدري الرق والحرية، حيث لا يجب القصاص على أحد الوجهين، ولا ينتقض بما إذ قتل الأب الرقيق عبد ابنه لأن المستدل يقول تخلف الحكم لمانع، وهو أن قصاص العبد لابن القاتل، فلو ثبت لأدى إلى ثبوت القصاص للوالد على الولد.

الثاني نقض هذه الدعوى المذكورة بالصورة المبهمة ولا استحضر له مثالاً.

الثالث نقض دعوى نفي الحكم عاماً بالصورة المعينة.

كما إذا قال قائل فيما إذا قطع مملوك طرف مملوك آخر مملوكان فلا يجري بينهما القصاص، كالصغيرين فينقض بجريان القصاص بينهما في النفس، ومن أمثلته أيضاً أن يقال بيع النحل في الكوارة، والحمام في البرج، إذا لم يشاهد غير صحيح قياساً على بيع الغائب بجامع عدم الرؤية للمشتري، فينتقض بأن العبد الأعمى يصح أن يشترى نفسه من سيده، مع أن المبيع غير مرئي للمشتري، وبأنه لو كان مرئياً قبل العقد ولم يحتمل التغير صح بيعه وإن لم يشاهد في الحال، ولئن قال المعلل لا يصح بيع السمك في الماء والطير في الهواء قياساً على بيع الغائب بجامع الغرر كان تعليلاً صحيحاً، وليس للمعترض نقضه ببيع النحل وهو طائر حيث يصح على أصح الوجهين، وبيع الحمام وهي طائرة اعتماداً على عودها ليلاً على أحد الوجهين، لأن المعلل يمنع الغرر والحالة هذه.

الرابع: نقض هذه الدعوى بالصورة المبهمة ولا يحضرني مثاله والله تعالى أعلم.

قال (الثاني عدم التأثير بأن ينفي الحكم بعده وعدم العكس بأن يثبت الحكم في صورة بعلة أخرى، فالأول كما لو قيل مبيع لم يرَ فلا يصح كالطير في الهواء والثاني الصبح لا يقصر فلا يقدم أذانها كالمغرب ومنع التقديم ثابت فيما قصر).

عدم التأثير وعدم العكس من واد واحد فلذلك جمع بينهما، والذي عليه الجدليون أن عدم التأثير أعم من عدم العكس، فإنهم قالوا كما نقله أمام الحرمين وغيره عدم التأثير ينقسم إلى ما يقع في وصف العلة، وإلى ما يقع في أصلها، وجعلوا الواقع في الوصف وهو عدم الإنعكاس، وسيتضح إن شاء الله ذلك بالمثل.

وقال إمام الحرمين الذي نراه أن القسمين ينشآن من الأصل، وإذا عرفت هذا فقد عرف المصنف تبعاً للإمام عدم التأثير، بأن ينفي الحكم بدون ما فرض علة له وعدم العكس بحصول الحكم في صورة بعلة أخرى، واعتراض على هذا لأن قوله ينفي الحكم بدون ما فرض علة له إن أريد به أنه كذلك في المحل الذي ادعى أنه علة فيه وهو ظاهر مراده، فهو غير لازم لأن عدم التأثير قد يكون بأن يبين ثبوت الحكم في غير ذلك المحل بدون ما جعل علة له، وإن أراد أنه كذلك في غير ذلك المحل فقط ففاسد، لأنه إذا بين بناء الحكم في ذلك المحل بعينه بدون ما جعل علة له، كان ذلك عدم التأثير بطريق أولى، وإن عنى به ما هو الأعم من هذين فباطل، لأن العكس أيضاً كذلك إذا ليس من شرط العكس حصول الحكم في صورة أخرى، بل لو حصل في تلك الصورة بعينها بعلة أخرى كان ذلك عكساً أيضاً، وهو اعتراض منقدح إذا كان الإمام قد مشى على مراسم الجدليين، وعلمك محيط بأن القوم ذوو اصطلاح فليساعدوا عليه ما لم يخرج عن قانون معتبر، وإن لم يف الإمام باصطلاحهم كان له أن يقول المراد من عدم التأثير.

القسم الأول وقولكم قد يكون بغير ذلك، قلنا في مصطلحي لا يكون كذلك بل له أن يقول المراد.

القسم الثالث قولكم ليس من شرط العكس حصول الحكم في صورة

أخرى، قلنا بل هو من شرطه في مصطلحنا، وإذا علمت هذا فقد مثل المصنف لعدم التأثير بقولنا في الغائب يبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء والسمك في الماء بجامع عدم الرؤية فينقدح للمعترض أن يقول عدم الرؤية لا تأثير له في الحكم لبقاء الحكم المذكور بعد زواله فيما إذا صار البيع مرئياً، ولكن غير مقدور على تسليمه وهذا المثال واقع لعدم التأثير في أصل العلة دون وصفها كما وضح، ومثل لعدم العكس باستدلال الحنفي على منع تقديم آذان الصبح بقوله الصبح صلاة لا تقصر، فلا يجوز تقديم آذانها على وقتها كالمغرب بجامع عدم جواز القصر، فيقول هذا الوصف لا ينعكس لأن الحكم الذي هو منع تقديم الآذان على الوقت موجود فيما قصر من الصلوات بعلة أخرى، وهذا المثال واقع لعدم التأثير في الوصف كما ظهر.

ومن أمثلة الأول أيضاً أن يقال على لسان الشافعي في منع نكاح الأمة الكتابية أمة كافرة فلا يحل للمسلم نكاحها كالأمة المجوسية فيقال لا أثر للرق في الأصل، فإن الحرة المجوسية محرمة، والتمجس مستقل بإثارة منع النكاح، والرق مستغن عنه فذكره عديم التأثير في الأصل، وقد تم ما في الكتاب.

وقد قسم الباب النظر عدم التأثير أقساماً عديدة.

أولها وثانيها عدم التأثير في الأصل والوصف وهما المتقدمان في كلام المصنف.

والثالث عدم التأثير في الأصل والفرع جميعها فإذا قلنا بأن عدم التأثير في الأصل فقط يقدح كما ستعرفه إن شاء الله كان قادحاً بطريق أولى، ومثال هذا قوله من اعتبر العدد الاستجمار بالأحجار عبادة متعلقة بالأحجار لم يتقدمها معصية فينبغي أن يعتبر فيها العدد قياساً على رمي الجمار وإذا اعتبر العدد وجب أن يكون ثلاثة ضرورة أنه لا قائل بالوصف.

وقوله لم يتقدمها معصية عديم التأثير في الأصل والوصف معاً، بخلاف قولنا أمة كافرة فلا تحل للمسلم، كالأمة المجوسية، فإن كونها أمة لا أثر له في الأصل، لكن تأثير في الفرع، فلئن قال مثلاً إذا سقط قوله لم يتقدمها معصية انتقض بالرجم فإنه عبادة تتعلق بالأحجار ثم لا يعتبر فيه العدد، فنقول قال الشيخ أبو

اسحاق الشيرازي هذا أصعب ما يجيء في هذا الباب، قال وعندي أن مثل هذا لا يجوز تعليق الحكم عليه ذكره في الملخص.

والرابع عدم التأثير في الفرع دون الأصل، وهو قسمان:

أحدهما: أن يذكر وصف في الفرع يتحقق الخلاف فيه بدونه، كقولهم نوى صوم رمضان قبل الزوال فصح، كما لو نوى من الليل فقيل كونه من رمضان لا مدخل له في تحقيق الخلاف، إذ يتحقق بدونه، ولو نوى مطلق الصوم فيه لخلاف أيضاً، وقد اختلف في قبول هذا القسم أيضاً.

وثانيهما أن يلحق الفرع بالأصل بوصف تأثير له على اطلاقه في الفرع وفاقاً كقولنا في اثبات فسخ النكاح بالعيوب الخمسة عيب ينقض الرغبة في المعقود عليه فوجب ثبوت الفسخ به كما في البيع، فالوصف المذكور في الالحاق لا تأثير له في الفرع على اطلاقه وفاقاً، ولهذا لا يثبت الخيار في النكاح بكل عيب شأنه ما ذكر وفاقاً وقول القاضي الحسين ومن شذ عن الأصحاب بدعواه ثبوت الخيار بكل عيب منفر يكسر ثورة التوقان لا يرد على دعوانا الوفاق هنا، فمن العيوب ما ينقص الرغبة ولا يكن منفراً يكسر ثورة التوقان ولا عبرة به على العموم اجماعاً، وإن اختلف في أفراد خاصة.

والخامس عدم التأثير في الحكم وهو أن يذكر في الدليل وصفاً لا تأثير له في الحكم المعلل به كما إذا قيل في مسألة المرتدين إذا أتلفوا أموالنا في دار الحرب طائفة مشركة فلا يجب عليهم الضمان يتلف أموالنا في دار الحرب كأهل الحرب، فالاتلاف في دار الحرب لا تأثير له في نفي الضمان وإثباته، فإن من أوجب الضمان أوجبه مطلقاً، سواء كان في دار الحرب أم في غيرها، ومن نفاه نفاه مطلقاً.

والفرق بين هذا والثالث فرق مابين العام والخاص، لأنه يلزم من أن يكون له تأثير في الحكم أن لا يكون له تأثير في الأصل والفرع من غير عكس.

وقال الآمدي حاصل هذا القسم يرجع إلى عدم التأثير في الوصف بالنسبة إلى الحكم المذكور، وإذا بطل عدم التأثير في الفرع كما هو أحد الرأيين، ورجع

حاصل هذا القسم إلى عدم التأثير في الوصف، فلم يبق غير عدم التأثير في الوصف وفي الأصل.

والآمدي لم يذكر القسم الثالث الذي أوردناه، ولعله أهمله لكون الخامس أعم منه، وإذا تفهمت ما ألقيته لك من الشرح وعلمت عود الأقسام كلها إلى عدم التأثير في الأصل وفي الوصف، عرفت أن اقتضاء صاحب الكتاب على ذكرهما نوع حسن من الاختصار والله أعلم.

قال الأول يقدح أن منعنا تعليل الواحد بالشخص بعلتين:

والثاني تمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلتين، وذلك جائز في المنصوصة كالايلاء، واللعان والقتل والردة لافي المستنبطة لأن ظن ثبوت الحكم لأحدهمايصرفه عن الآخر عند المجموع.

تقدم تصويرها عدم التأثير وعدم العكس، والكلام هنا في أنهما هل يقدحان في العلية وقد تشاجر القوم في ذلك، وبنى المصنف الأول على أنه هل يجوز تعليل الحكم الذي هو واحد بالشخص بعلتين فيقدح عند مانعه لأنه إذا لم يوجد الوصف المفروض علة مع بقاء الحكم والفرض أنه ليس ثابتاً بعلة أخرى يحصل العلم بأن ذلك الوصف ليس علة.

وبنى الثاني على أنه يمتنع تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين بناؤه ظاهر مما تقدم، لأن النوع باق فيه، ويعلم من هذا أن الحكم الواحد إن بقي شخصه بعد زوال العله فهو عدم التأثير وإن بقي بنوعه فهو عدم العكس فامتناع بيع الطير في الهواء بقي شخصه بعد زوال الرؤية كما كان قبلها وإمتناع نكاح الأمة المجوسية باق بالشخص بعد زوال العلة وهي كون الصلاة لا تقصر إنما هو في الرباعية، وما كان ثابتا مع العلة إنما هو مع غيرها لكنهما اشتركا في النوعية وهو منع تقديم الآذان.

واعلم أن المبني عليه من أعظم ما خاض فيه الأصوليون، والمصنف اختصر القول فيه جداً، ونحن نأخذ ما في شرح الكتاب على الاختصار ثم نعود إلى الكلام في ذلك على حسب التوسط، فنقول يجوز تعليل الحكم الواحد نوعاً

المختلف شخصاً بعلل مختلفة وفاقاً، كتعليل إباحة قتل زيد بردته وعمرو بالقصاص وخالد بالزنا بعد الإحصان، وربما أومأ بعضهم إلى جريان الخلاف فيه، وعلى ذلك مشى صاحب الكتاب حيث جعل عدم العكس مبنياً عليه، والأشبه ما ذكرناه، وبه صرح الآمدي وصفي الدين الهندي وهذا في العلل الشرعية.

أما العقلية فظاهر نقل بعضهم أن الخلاف في تعليل المعلول الواحد بعلل عقلية يختص بالواحد بالنوع دون الواحد بالشخص فإنه يمتنع تعدد علته بلا خلاف، وأما تعليل الحكم الواحد في شخص واحد بعلل مختلفة نحو تحريم وطء المعتدة المحرمة الحائض، وزاد إمام الحرمين الصائمة وهو سهو لأن الصوم يستحيل أن يجامع الحيض شرعاً، وكذا اباحة قتل الشخص الواحد بردته، وقتله الموجب للقصاص هل يجوز بهذه الامارات المزدحمة اختلفوا فيه على مذاهب.

أحدهما: المنع من ذلك مطلقاً.

والثاني: الجواز مطلقاً وإليه ذهب الجماهير.

والثالث: أنه يجوز في المنصوصة دون المستنبطة وهو اختيار الأستاذ أبي بكر ابن فورك الغزالي، والإمام والمصنف قال إمام الحرمين وللقاضي إليه صفو ظاهر في كتاب التقريب.

قلت وظاهر ما في التخليص مختصر التقريب تجويزه مطلقاً، وأما ما ذهب إليه الغزالي منا من التفصيل فيخالف ما ذكره في الفقه، فإنه قال في كتاب البيع من الوسيط عند الكلام في زوائد المبيع والحكم الواحد قد يعلل بعلتين.

والرابع: عكسه، وذهب إمام الحرمين إلى رأي خامس وهو أنه جائز غير واقع، قوله «وذلك» هذا دليل على التفصيل الذي اختاره.

وتقريره أنه قد وقع تعليل الواحد بالشخص بعلتين منصوصتين فدل على جوازه، ودليل وقوعه اللعان والإيلاء فإنهما علتان مستقلتان في تحريم وطء المرأة، ولك أن تقول الإيلاء لا تحرم به الزوجة فلا يصح التمثيل به، ولا يمكن أن يبدل الإيلاء بالظهار، لأن الظهار وإن كان محرماً إلا أنه لا يمكن اجتماعه مع اللعان،

إذا اللعان يقطع الزوجية فلا تجتمع علتان على معلول واحد فينبغي التمسك بالطلاق الرجعي مع الظهار فارنهما علتان في تحريم الوطء، وقد يجتمعان في المرأة فتكون رجعية مظاهرة أمنها، ودليل وقوعه أيضاً المرتد الجاني فإن كلا من الارتداء والجناية علة مستقلة في اراقة دمه وكذلك الصوم والعدة والإحرام في تحريم وطء الزوجية، ومثل الغزالي بأن من لمس ومس وبال في وقت واحد انتقض طهره ولا يحال على واحد من هذه الأسباب، ومن أرضعتها زوجة أخيك وأختك أيضاً وجمع لبنهما وانتهيا إلى حلق المرتضعة في لحظة واحدة حرمت عليك لأنك خالها وعمها، والنكاح فعل واحد وتحريمه حكم واحد ولا يمكن أن يحال على الخؤلة دون العمومة أو بعكسه، ولا يمكن أن يقال هما تحريمان وحكمان بل التحريم له حد واحد، وحقيقة واحدة، يستحيل اجتماع المثلين انتهى.

وإذا ثبت هذا في الواحد بالشخص وضح ثبوته في الواحد بالنوع بطريق أولى.

وأما المنع في المستنبطة فاستدل عليه بأن ظن ثبوت الحكم لأجل أحد الأمرين مانع من ظن ثبوته لأجل الأمر الآخر بمفرده أو لأجل المجموع، وما لا يحصل الظن لثبوت الحكم لأجله لا يحكم بعلتيه بالإستباط والإجتهاد فلا نحكم بعلية أمور متعددة لشيء واحد بالإستنباط والإجتهاد، وهذا كما إذا تصدق على فقيه فقير قريب فإنه يحتمل أن يكون الداعي إلى الصدقة مجموع الأوصاف أو بعضها أو فرد منها والإحتمالات متنافية لما ذكرناه هذا تقرير ما في الكتاب وفي الدليل المذكور نظر نذكره من بعد إن شاء الله تعالى.

عدنا إلى الكلام في أصل المسألة فنقول اختلفوا في أن العكس هل يجب في العلة فقالت المعتزلة وبعض أصحابنا كالإمام لا يجب سواء كانت عقلية أم شرعية، وادعى القاضي في مختصر التقريب والارشاد الاتفاق في العلل العقلية على خلاف ذلك، فإنه قال يشترط في العلة العقلية الاطراد والانعكاس باتفاق العقلاء القائلين بالعلل أو قال قوم أنه واجب مطلقاً وأوجبه قوم في العقلية دون الشرعية وعليه أكثر أصحابنا، وقال آخرون يجب في المستنبطة دون المنصوصة.

وقال الغزالي إن لم يكن للحكم إلا علة واحدة فالعكس لازم لا لأن انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم، لأن الحكم لا بد له من علة، فإذا اتحدت العلة وانتفت فلو بقي الحكم لكان ثابتاً بغير سبب، أما حيث تعددت العلة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل بل عند انتفاء جميعها، قال والذي يدل على لزوم العكس عند اتحاد العلة انا إذا قلنا لا نثبت الشفعة للجار لأن ثبوتها للشريك معلل بعلة الضرر اللاحق من التزاحم على المرافق المتحدة من المطبخ والخلاء ومطرح التراب ومصعد السطح وغيره.

فلأبي حنيفة أن يقول لا مدخل لهذا في التأثير، فإن الشفعة ثابتة في العرصة أيضاً وما لا مرافق له فهذا الزام عكس وهو لازم، لأنه يقول لو كان هذا مناطاً للحكم لا ينفي الحكم عند انتفائه، فنقول السبب فيه ضرر مزاحمة الشريك فيما يتأبد و يبقى، فنقول فليجر في الحمام وما لا ينقسم كما هو عندكم قول قديم أو وجه فلا يزال يؤاخذنا بالطرد والعكس وهي مؤاخذة صحيحة إلى أن يعلل بضرر مؤنة القسمة، ونأتي بتمام قيود العلة بحيث يوجد الحكم بوجودها و يعدم بعدمها، وهذا المكان انا أثبتنا هذه العلة بالمناسبة وشهادة الحكم لها بوروده على وفقها، وشرط مثل هذه العلة الاتحاد وشرط الاتحاد العكس.

قال صفي الدين الهندي و ينبغي أن لا يكون فيما ذكر الغزالي خلاف ونزاع لأحد و يظهر عند هذا أن هذه المسألة فرع مسألة الحكم الواحد بعلل مختلفة فلذلك لم يشتغل صاحب الكتاب بالكلام فيها بل تكلم في تعليل الواحد بعلل فليكن كلامنا أيضاً في ذلك.

وقد علمت المذاهب فيها وما احتج به صاحب الكتاب على اختياره، وهو مدخول عندنا، لأن نقول على الاستدلال له المنصوصة لا دلالة لما ذكرت إلا على اجتماع سببين أو أكثر على حكم واحد، وليس فيه دلالة على أن ذلك الحكم معلل بكل منها أو واحد منها، فلئن قال أعود وأقرره على وجه آخر، فأقول العلل إذا اجتمعت في الشخص الواحد كالقتل والردة والزنا فإما أن يقال لا يثبت الحكم فيه أصلاً وهو باطل، أو يثبت بواحدة معينة، وهو أيضاً باطل للزوم الترجيح من غير مرجح، أو بواحدة لا بعينها وهو كذلك، لأن ما لا

تعين له لا وجود له في نفسه، ما لا وجود له لا يصلح أن يكون علة أو بمجموعها وهو كذلك، لأنه حينئذ تكون كل واحدة منها جزءاً لعلة، وليس كلامنا فيه فيتعين أن يعلل الحكم بكل واحدة منها لا يقال نمنع وجود العلل دفعة واحدة، ونقول فيما إذا ترتيب الحكم معلل بالسابق منها وشيء من تلك المفاسد المذكورة غير لازم حينئذ، لأنا نقول منع وجودها مكابرة، إذ نحن على قطع أنه لا منافاة بين تلك الأمور فيصح اجتماعها ووجودها دفعة واحدة، إذ يمكن صدور الزنا والردة من واحد والعياذ بالله في ساعة واحدة.

فنقول قاربت الإصابة بالتقرير على هذا الوجه، ولكنا لا نسلم بعد ذلك أن الحكم هناك حكم واحد بل أحكام كثيرة، فإن الإباحة الحاصلة بالقتل غير الحاصلة بالردة والدليل عليه وجهان.

الأول: أن الرجل إذا عاد إلى الإسلام زالت الإباحة الحاصلة بسبب الردة وبقيت الإباحة الحاصلة بالقتل والزنا.

والثاني: أن القتل المستحق بالقتل يجوز لولي الدم العفو عنه، والمستحق الردة لا يتمكن الولي من اسقاطه، فدل على تغاير الحكمين، وهذا لمنع الذي ذكرناه هو الذي اعتمد عليه إمام الحرمين في رد هذه الحجة وهو عندنا منع صحيح.

وإن كان القاضي في مختصر التقريب والإرشاد قال إنه هذيان يدني قائلة من جحد الحقائق، ونحن نذكر ما رد به ونزيفه بعد ذلك وأجمع كلام في الرد عليه كلام الإمام فقال الدليل على أن الحكم واحد أن إبطال حياة الشخص الواحد أمر واحد، فهو إما أن يكون ممنوعاً منه من جهة الشرع بوجه فهو الحرمة، أو لا فهو الحد.

وإذا كانت الحياة واحدة كانت إزالتها واحدة، فكان الإذن في تلك الإزالة واحداً، فإن قلت الفعل الواحد يجوز كونه حلالا من وجه حراماً من آخر، وحينئذ يجوز أن يتعدد حكم الحد لتعدد جهاته، فيكون الشخص الواحد مباح الدم من حيث أنه مرتد، وأنه زان وأنه قاتل.

قلت حرمة الشيء من وجه وحله من آخر معقول، لأن الحل هو تمكين الشرع من الفعل ولا يتحقق هذا المعنى إذا لم يكن فيه وجه يقتضي المنع أصلاً بل ليس من شرط الحرمة أن يكون حراماً من جميع جهاته، لأن الظلم حرام مع أن كونه حادثاً وعرضاً وحركة لا يقتضي الحرمة، وحينئذ نقول حل الدم على هذا الوجه يستحيل أن يتعدد والعلم بذلك ضروري، هذا ما ذكره الإمام.

وقد اعترض النقشواني على قوله إبطال حياة الشخص الواحد أمر واحد بالمنع.

وفيه نظر ثم بعد التسليم بأنك لم قلت أن ما يكون طريقاً إلى الشيء يجب أن يكون واحداً لأن الحكم الذي كلامنا فيه ليس نفي إبطال حياة الشخص، بل الطريق إليه ألا ترى أن حياة الشخص الواحد يمكن إبطالها بضرب عنقه وقده نصفين، وأمور لا تعد فيما نحن فيه، لم أدعيت أنه ليس كذلك فإن إباحة القتل بالردة هو طريق واحد إلى إبطال الحياة وحكمه أن يقتله الإمام ما لم يتب، وليس له إسقاطه وإباحته بالقصاص أن يتمكن الولي من قتله بمثل الطريق التي صدرت عنه أو بالسيف، وله العفو وإباحته بالزنا أن يرجم ولا يتبع إذا هرب ولا يسقط، فهذه طرق مختلفة غير أنها اشتركت في أمر واحد، وذلك لا يوجب اجتماع العلل على حكم واحد، وأيضاً عصمة دم المرء حكم شرعي وهو مشروط بأمور، منها الإسلام و يضاده الكفر، ومنها العفة و يضادها الزنا، ومنها العدل و يضاده القتل ظلماً، ويختل كل واحد منها بواحد من هذه الأفعال.

وكما قال إمام الحرمين لن يقدم الانس بالفقه استمكاناً من تقدير التعدد في الموجبات بوجوه ترشد إلى التغاير والاختلاف ونظير هذا في الأمور العقلية إن حياة الشخص الواحد مشروطة بشروط، منها بقاء الأعضاء الرئيسية على أمزجتها المعينة، ومنها اتصال بعضها ببعض وغير ذلك، وكل ما يحصل في البدن مبطلاً لواحد من هذه الشروط تصير سبباً لإبطال الحياة، ولا جرم إن تعددت أسباب إبطال الحياة فإذا فرضنا اجتماع عدة منها لا نقول إن العلل الكثيرة تواردت على معلول واحد، وإذا فرضنا دفعة واحدة حز رقبة شخص وقده بنصفين من شخصين معاً، لا يقال اجتمع هاتان العلتان على معلول واحد، إذ

لا يتصور ذلك في العلل العقلية التامة المؤثرة فكلما ذكر عذراً في الصورة كان عذراً لنا في دفع ما ذكر من الدليل، ولسنا بالمعتذرين عن العلل العقلية فإن العلة العقلية لا حقيقة لها عندنا، ومن طلب الإحاطة بذلك فهو محال على دقيق الكلام في العلة والمعلول، ولكنا نحيل الأمر إلى الإمام.

ثم قال الإمام قولكم الدليل على التغاير أنه لو أسلم زال أحد الحلين وبقي الآخر، قلنا لا نسلم أنه يزول أحد الحلين بل يزول كون ذلك الحكم معللاً بالردة، فالزائل ليس هو نفس الحل بل وصف كونه معللاً بالردة.

ولقائل أن يقول لو لم يزل ذلك الحل لكان مستمراً بدون علته فإنه لا أثر للزائل في المستمر، بل التحقيق أن الحل المضاف إلى الردة زال وبقي حل آخر، ثم قال قولكم ولي الدم مستقل بإسقاط أحد الحلين، قلنا ممنوع بل هو متمكن من إزالة أحد الأسباب، فاذا زال السبب زال انتساب ذلك الحكم إليه لا الحكم نفسه، واعترض عليه النقشواني أيضاً بأنا نعلم أن الولي كان متمكناً من إزالة الحل الثابت له، وهذا الزوال يستدعي سبباً غير عفوه، وبأنا نقول إن كان الزائل بالعفو شيء آخر غير حل القتل فوجب قتل القاتل ظلماً هو ذلك الشيء، لأن العفو يسقط موجب الجناية، فإذا كان موجب الجناية غير الحل فلا يلزم اجتماع العلل على حكم واحد وهكذا نقول في سائر الصور المذكورة من اجتماع العدة والحيض في الزوجة، وصورة الرضاع في زوجة الأخ والأخت وغيرها وإن كل هذه الأحكام مشروطة بشروط على ما تقرر.

ثم إنا نقول ما ذكرتم من الصور التي فرضتم الكلام فيها أمر عجاب فإن بعضها مستنبطة مومىء اليها فان عليه ما أردتم إنما جاء من الاستنباط وإيماء النصوص لا من النص، وأنتم لا تجوزون اجتماعها عل المعلول الواحد إذ فرقتم بين المستنبطة والمنصوصة، فكيف يحصل الفرض من هذا وعليهم في هذا الدليل اعتراضات أخر أضربنا عنها، إذ قد أطلنا بعض الإطالة.

ولإمام الحرمين هنا كلمات لا نرى إخلاء هذا الشرح منها فلا يطولن الفصل عليك ففيه كبير فائدة.

قال قد يظن الظان الفطن في هذا المقام أن المسؤول إذا فرض الكلام في طرف من المسألة لفرض إيضاح كلام، ولصورة الفرد تعلق بالعلة من حيث العموم وليست مقصود الفارضي.

من حيث الخصوص وهي مقصود، والفارض، وإذا كان كذلك فقد تعلق الحكم في هذا الطرف بعلتين، قال وهذا على حسنه غير صاف عن القذى والكدر وأنا أضرب في ذلك أمثلة توضح الفرض فنقول إذا قدم الغاصب الطعام المغصوب إلى ضيف فأكله الضيف ظانا أن الطعام ملك المقدم المضيف فقرار الضمان في قول الشافعي على المضيف، ومعتمد هذا الظن التغرير وكون الغرور مناطا للضمان.

وقد قال أبو حنيفة، لو أكره الغاصب إنساناً على تناول ذلك الطعام فالقرار على الطاعم وإن كان مجبراً أو مؤجراً، كما إذا مختاراً في التناول، فإذا فرض الفارض في صورة الإكراه فليس يجبر لأنه إنما يصح أن لو كان في الصورة عموم وخصوص، والغرور ليس أعم من الإجبار إذ الإجبار ينافي الاغترار، ومن ضرورة الإغترار فرض اجبار في المغرور مع استناد اختياره إلى الإغترار، فأما المجبر المكره فلا يتصور بصورة مغتر وإن فرض منه ظن فليس ذلك الإغترار المعنى.

قال فهذا النوع ليس بمرضي من جهة آنه مجانب لمحل السؤال أو لا، إذ لا عموم وخصوص فيه، والفرض المستحسن هو ما اشتمل على ذلك ثم قال وليس للفرض في هذه المسألة وجه أيضاً، فإنه إذا ثبت الضمان لا يستغرق على المكره، فكيف ينبني عليه عدم القرار على المختار الطاعم في مسألة التقرير ولا معتمد في التقرير على المختار إلا الإغترار.

وحاصل هذا أنه لا عموم وخصوص في هذه الصورة وليس للشافعي إلزام الحنفي بها، لأن الضمان إذا ثبت لا يستقر على المكره وهو كلام صحيح، إلا أن المذهب الصحيح المشهور في الجديد أن قرار الضمان في مسألة التغرير على الآكل دون المضيف، والصحيح في مسألة الإكراه استقرار الضمان على المكره بكسر الراء على خلاف ما قاله فيهما، ثم ذكر إمام الحرمين صورة من الفرض

المستحسن فقال إذا سأل عن نفوذ عتق الراهن فسؤاله يعم المعتق الموسر والمعسر، فإذا فرض المسؤول كلامه في المعسر كان مندرجاً تحت سؤال السائل و يستفيد الفارض بالفرض في المعسر أمرين، أحدهما دفع أسئلة قد لا يحضر عنده الجواب عنها كسريان العتق إلى ملك الشريك فلا يلزمه إذا فرض كلامه في هذه الصورة، لأن عتق المعسر غير سار عند الشافعي.

وأحسنهما أن الخصم قد يتمسك في كلامه على أن قيمة العبد في غرض المالية منزل منزلة العبد فليس الراهن المعتق مقوتاً على المرتهن غرضه من الاستيثاق، فإنه إذا قام قيمة العبد مقامه هنا لم يكن معترضاً على محل حق المرتهن، قال وهذا لا حقيقة له إذا ليس هو مبني على مذهب من ينفذ عتق الراهن، فإن عتقه لا ينفذ عند من ينفذه، لإمكان إتمامة القيمة مقام المقوم، بل سبب نفوذه الملك وصحة العبارة فاستفاد الفارض بفرضه، المسألة في المعسر قطع هذا الكلام الواقع فضله لا أثر لها.

قال فليكن قصد المحقق إذا فرض مثل ذلك و يتجه للفارض في المعسر أن يقول يستأصل المعسر المعتق لو نفذ عتقه حق المرتهن بكماله و يشير إلى أنه لا يجد ما يقيمه مقام المرهون فيظهر كلامه من جهة الإستئصال والتسبب إلى قطع حق المرتهن من الإستيثاق بالكلية.

قال وهذه وقفة محتومة على طالب الغايات فنقول من منع نفوذ العتق يكتفي فيما يقرره بأنه لو نفذ أدى إلى قطع حق لازم للمرتهن في غير الرهن، وإذا كفى هذا فأي حاجة للتعرض لقطع المالية وحسم الطلب في القيمة، قال و يوشك لو لم يفطن الفارض أنه يقع في المحذور الذي ذكرناه وهو التعلق بما لا اعتبار به ولا وقع له.

فإن قال قائل ما المانع من ازدحام علتين في هذه الصورة قطع المالية بالكلية وقطع حق المرتهن من العين المخصوصة، فيعلل امتناع النفوذ بعلة خاصة وهي قطع المالية وأخرى عامة، وهي قطع الحق من عين العبد فإن هذا شيء يعم المعسر والموسر.

فنقول هذا هو الغرض من سياق هذا الكلام، وليس بشيء، فإن المالية ليست مرعية في حق المرتهن وإنما المعتبر اختصاص استحقاق واستيثاقه بعين يستمسك بها إذا عرضت له توقفات العسر في الدين الذي يقع في الذمة وهو تأثر مسبوق بالعين التي استمسك بها، فهذا غرض الراهن مطالباً بالدين، فقد خرج عن مقصود الراهن.

قال ولهذا السر لا يجوز رهن الدين، نعم لو فرض من الرهن اتلاف المرهون فالشرع يتقاضاه أن يقيم قيمته مقامه، إذ مسلك الشرع ثبات الضمان جبراناً لكل بدل فائت، فلا ينبغي أن يعد قضايا الشرع في مظن الضرورات من القضايا الوضعية في تأسيس الأصول اهـ وهو بليغ معترض عليه، ومراده أن هذه الصورة إن أوردها عليه من يقول باجتماع العلتين خلص عن إيراده، بأن يقول العلة عندي واحدة وهي ما ذكرت، وإن اعتقد الخصم، أن المالية مرعية فلا مبالاة بمعتقده، ثم قال وهذا يناظر عندي مسلكي في توزيع العوض على مختلفين في أحد شقي العقد عند مسيس الحاجة في شفعة لو فرض تلف في أحد عوضين.

وقد زل جماهير الفقهاء فاعتقدوا أن التوزيع مقصود العقد كما نبهت عليه في مسألة العجوة، وهذا زلل وسوء مدرك، فإن العقد ما انشىء على التوزيع.

وإنما هو أمر ضروري أحوج الشفعة إليه اهـ، ومناظرة ما ذكر لأن قضايا الشرع في محل الضرورة لا يعد من القضايا الوضعية في تأسيس الأصول ظاهرة على مسلكه كما ذكر، ولكن هو مسلك جاد به عن سبيل الأصحاب ومع ذلك هو مدخول.

ومن وجوه الاعتراض عليه ما ذكره الرافعي فقال، أليس قد ثبت التوزيع المفصل في مسألة الشفعة، وهي ما إذا باع شقصاً من عقار وسيفا بألف ولولا أنه قضية العقد لكان ضم السيف الى الشقص من الأسباب الدافعة للشفعة، فإنها قد تندفع بأسباب وعوارض.

واعترض عليه أيضاً حيث قال المعتمد عندي في التعليل أنا تعبدنا بالمماثلة تحقيقاً، وإذا باع مدا ودرهما بمدين لم تتحقق المماثلة فيفسد العقد، فإن للخصم

أن يقول تعبدنا بتحقيق المماثلة فيما إذا تمحضت مقابلة شيء منها بجنسه أم على الاطلاق، وإن قلنا بالثاني فممنوع، وإن قلنا بالأول فسلم، ولكنه ليس صورة المسألة إلا أن هذا اعتراض ضعيف ولا سيا في الغرض الذي فرضه وهو إذا باع مدا ودرهماً بمدين فإنه يصح في هذه الصورة، إنه باع تمراً بتمر لأن التمر الذي مع الدرهم مبيع قطعاً ولا مقابل له إلا تمر، ومتى صدق أنه باع تمراً بتمر وجبت المماثلة بالنص، وتمحض المفاضلة قيد زائد لم يدل عليه دليل، فالكلام في هذا دخيل في الكتاب.

ولعلنا نأتي إن شاء الله تعالى في كتابنا الأشباه والنظائر بالعجب العجاب، ثم قال وإن اعتقد الفارض في الراهن المعسر الفصل بينه وبين الموسر صائراً إلى أن الراهن إذا كان موسراً ينفذ اعتاقه و يلزمه إحلال القيمة موضع العبد، وإن كان معسراً لا ينفذ اعتاقه لتعذر تغريمه وافضاء الإعتاق فيه بتقدير نفوذه إلى إبطال اختصاص المرتهن باستيثاقه بالكلية، وشبه ذلك بتفصيل مذهبه في تسرية عتق الشريك إذا كان موسراً دون ما إذا كان معسراً، فاتحاد العلة على هذا المذهب أوضح، فإن صاحبه متشوق إلى اعتبار انقطاع علقة الرهن من عرض الوثيقة بالكلية، وليس لبطلان حق المرتهن من عتق الرهن عنده وقع اصلاً، فلذلك ينفذ عتق الراهن الموسر فلم ينتظم على المسلكين علتان عامة وخاصة في صورة الفرض.

ثم قال إذا فرض الشافعي الكلام في مسألة ضمان منافع المغصوب في طرف الإتلاف طرد ما يرتضيه في الباب فقد يعتقد الفطن أنه يجتمع في هذا الطرف معنيان.

أحدهما الإقدام على الإتلاف وهو من أقوى أسباب الضمان، ولذلك اختار الفارض تعيين هذا الطرف وتخصيصه بالكلام المختص به.

وقد اجتمع فيه الإتلاف والتلف تحت يد العارية، وهذا أقرب مسلك في تخييل اجتماع معنيين بحكم واحد.

ونحن نقول فيه العلة في الضمان الإتلاف في هذه الصورة فحسب، فإن

المتلف الحاصل تحت يد العارية إنما يضمن من جهة اعتداء ذي اليد بمنع الحق مستحقة، فصار الضياع الذي يقع سماوياً في إطراد منع المتعدي مشبهاً بإتلافه، وإذا تحقق الإتلاف لم يبق لتخيل التلف على دوام المنع المشبه بالإتلاف معنى، والإتلاف هو المشبه به، واعتقاد اجتماع المشبه والمشبه به في صورة واحدة محال أهو بليغ لا يخدشه شيء، وهذا ما أردنا إيراده من كلام إمام الحرمين.

ولنعد إلى الكلام على ما استدل به صاحب الكتاب على اختياره فنقول، وأما ما استدل به على المنع في المستنبطة، فلولا مراعاة الاتفاق لما رددناه، لأنه ماس على معتقدنا ولكنا نقول للخصم أن يقول، لا نسلم أن ظن ثبوت الحكم لأجل أحد الأمرين يمنع ظن ثبوته لأجل الأمر الآخر أو المجموع، وإنما يكون ذلك أن لو تأتت عليه.

أحدهما للحكم علية الآخر وهو أول النزاع.

فإن قلت قد تحصل لنا من اختيارك موافقة إمام الحرمين على عدم وقوع اجتماع العلل على المعلول الواحد وما دللت عليه بل زدت على هذا أن أبطلت الدليل على المنع في المستنبطة وهو بعض مطلوبك.

قلت طال الفصل وما بقي الشرح يحتمل أكثر من هذا التطويل، ولذلك لم يشتغل بالكلام في حجج بقية المذاهب، ولعلنا نقرر اختيارنا في مجموع آخر وبالله التوفيق.

قال رحمه الله (الثالث الكسر، وهو عدم تأخير أحد الجزئين ونقض الآخر، كقولهم صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها، قيل خصوصية الصلاة ملغى، لأن الحج كذلك فبقي كونه عبادة وهو منقوض بصوم الحائض).

اتفق أكثر أهل العلم كما ذكره الشيخ أبو إسحاق في الملخص وغيره على صحة الكسر وإفساد العلة به، وهذا ما اختاره الإمام والمصنف والآمدي وهو نقض من طريق المعنى وإلزام من سبيل الفقه، وعبر عنه الآمدي وابن الحاجب بالنقض والمكسور وجعلا الكسر قسماً آخر وغيره وهو تعبير حسن.

وعبر عنه المصنف بأنه عدم تأثير أحد جزأي المركب الذي ادعى المستدل عليته ونقض الآخر، ومثل له تبعاً للإمام بما إذا قيل على لسان الشافعية في إثبات صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها كصلاة الأمن، فيقول المعترض خصوصية كونها صلاة ملغاة لا أثر لها لأن الحج أيضاً كذلك فلم يبق غير كونها عبادة، وهو منقوض بصوم الحائض حيث كان عبادة يجب قضاؤها ولا يجب أداؤها بل يحرم فيكون ذلك قدحاً في تمام العلة بعدم التأثير وفي جزئها بالنقض.

واعترض بأن العلة إذا كانت مركبة فكل جزء من أجزائها يكون ملغى بالنسبة إلى ذلك الحكم، وحينئذ فالكسر غير صحيح لأن العلة المجموع، ولم يرد النقض عليه وهو ضعيف، لأن المعترض أزال الوصف الخاص بالنقض والزم بالوصف العام وصار المستدل عنده معللاً بالوصف العام مع الوصف الآخر، فوجه النقض عليه بعد ذلك فلم يرد إلا على المجموع، هذا شرح ما في الكتاب، وتعبيره عن الكسر بأنه عدم تأثير أحد الجزئين ونقض الآخر تعبير لم يصرح به الإمام، وإن دل عليه قوله، فيكون ذلك قدحاً في تمام العلة بعدم التأثير، وفي جزئها بالنقض والأمر فيه قريب.

ومن أمثلته أيضاً أن يقال على لسان الشافعية في بيع ما لم يره المشتري مبيع مجهول الصفة عند العاقد فلم يصح، كما لو قال بعتك ثوباً.

فيقول المعترض ينكسر هذا بما إذا نكح امرأة لم يرها، فإنه يصح نكاحها كونها مجهولة الصفة عند العاقد فهذا كسر لأنه نقض من طريق المعنى، بدليل أن النكاح في الجهالة كالبيع بدليل أن الجهل بالعين في كل منهما يوجب الفساد وإذا أردت تنزيل هذا المثال على عبارة المصنف.

قلت خصوص كونه مبيعاً ملغى، لأن المرهون كذلك فبقي كونه عقداً وهو منقوض بالنكاح وليس للمعترض إيراد الوصية بدل النكاح لأنها ليست في معنى البيع في باب الجهالة، ألا ترى أن شيئاً من الجهالات لا ينافيها بخلاف النكاح.

ومنها أن يقال على لسان الشافعية في إيجاب الكفارة في قتل العمد قتل من يضمن بدية أو قصاص بغير إذن شرعي فيجب كفارته كالخطأ، فيقول المعترض خصوص كونه يضمن بالدية أو القصاص ملغى، لأنها تجب على السيد في قتل عبده فبقي كونه آدمياً وهو منقوض بالحربي، والمرتد، وقاطع الطريق، والزاني المحصن ولو أن المستدل قال قتل معصوم الدم لما توجه عليه كسر.

ومنها أن يقال على لسان الشافعية صلاة الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر إقامتها إلى إذن السلطات كالظهر، فيقول المعترض خصوص كونها مفروضة ملغى، لأن التطوع كذلك فبقي كونها صلاة مطلوبة وهو منقوض بصلاة الاستسقاء، وإنما قلنا مطلوبة ولم نقتصر على قولنا صلاة لتكون العلة مركبة كما اتى بها المستدل.

قال (الرابع القلب وهو أن يربط خلاف قول المستدل على علته إلحاقاً بأصله).

عرف القلب بأن يربط المعترض خلاف قول المستدل على علته التي ذكرها إلحاقاً بالأصل الذي جعله مقيساً عليه، وإنما قال خلاف قوله ولم يقل نقيض قوله كما فعل الإمام لأن الحكم الذي يثبته القالب جاز أن يكون مغيراً لا نقيضاً، ولكن للعبارة التي ذكرها الإمام فائدة ستعرفها إن شاء الله تعالى.

ولقائل أن يقول هذا ليس بجامع لأنه يخرج بقوله على علته قلب في غير القياس.

والمصنف تبع الإمام حيث قال في قياس، ولعلهما أرادا تعريف قلب خاص وهو الواقع في القياس، لأن الكلام في مبطلات العلة وليس بمانع لجواز أن يربط المعترض مسألة أخرى غير التي ذكرها المستدل على علته، ويصدق ربط خلاف قوله على علته وليس ذلك بقلب، فكان ينبغي أن يزيد في التعريف ويقول أن يربط خلاف قول المستدل في مسألة على علته ويزيد أيضاً على ذلك الوجه، وإلا لم يكن مانعاً أيضاً لجواز أن يثبته في تلك المسألة لكن على غير ذلك الوجه، مثل أن يستدل بنص بطريق الحقيقة والمعترض يستدل

عليه في تلك المسألة بطريق التجوز، وإن أريد تعريف القلب مطلقاً فيقال هو بيان أن ما ذكره المستدل عليه في تلك المسألة على ذلك الوجه.

قال (وهو إما نفي مذهبه صريحاً كقولهم المسح ركن من الوضوء فلا يكفي أقل ما ينطلق عليه الأسم كالوجه، فنقول ركن منه فلا يتقدر بالربع كالوجه، أو ضمناً كقولهم بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح فنقول فلا يثبت فيه خيار الرؤية، ومنه قلب المساواة كقولهم المكره مالك مكلف فيقع طلاقه كالمختار، فنقول فيسوي بين اقراره وإيقاعه أو إثبات مذهب المعترض، كقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة).

فيقول فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة.

قسم القلب إلى ثلاثة أقسام:

الأول أن يكون لنفي مذهب المستدل صريحاً وهو قسمان.

أحدهما وعلى ذكره اقتصر المصنف أن لا يدل مع النفي على صحة مذهب المعترض صريحاً، كقولهم مسح الرأس ركن من أركان الوضوء فلا يكفي أقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه، فنقول ركن من أركان الوضوء فلا يتقدر بالربع، كالوجه فهذا نفي لمذهب المستدل بالصراحة ولا إثبات فيه لمذهب المعترض بالصراحة لجواز أن يكون الحق في جانب ثالث وهو الاستيعاب كما هو قول المالكي، نعم يدل عليه بواسطة اتفاق الإمامين على أحد الحكمين ونفي ماعداهما.

وثانيهما أن يدل على الأمرين معاً، كما إذا قيل على لسان الشافعية في البيع الموقوف عقد عقده في حق الغير من غير ولاية، ولا استنابة فلا يصح كما إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه فيقول الخصم عقد عقده في حق الغير من غير ولاية، ولا استنابة فكان صحيحاً، كما إذا اشترى شيئاً لغيره بغير أذنه.

القسم الثاني أن يكون لنفي مذهب المستدل ضمناً أي لنفي لازم من لوازم مذهب المستدل لانتفاء الحكم بانتفاء لازمه، كقولهم بيع الغائب صحيح

كنكاح الغائبة بجامع أن كل واحد منهما عقد معاوضة، فيقول فلا تثبت الرؤية في بيع الغائب قياساً على النكاح بالي مع المذكور، و يلزم من نفي خيار الرؤية نفي صحة بيع الغائب، إذ خيار الرؤية لازم لصحة بيع الغائب، بدليل أن من قال بصحته قال بثبوت خيار الرؤية فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم، فالحكمان أعني الصحة ونفي الخيار لا تنافي بينهما في الأصل وهو النكاح لاجتماعهما فيه وهما متنافيان في الفرع وهو بيع الغائب.

قوله ومنه أي ومن هذا.

القسم الثاني قلب المساواة، وهو أن يكون في الأصل حكمان.

أحدهما منتف في الفرع بالاتفاق من الخصمين والآخر متنازع فيه بينهما فإذا أراد أن يثبت في الفرع بالقياس على الأصل، فيقول المعترض تجب التسوية بينهما في الفرع بالقياس على الأصل أو يلزم من وجوه التسوية بينهما في الفرع عدم ثبوته فيه.

كقولهم في طلاق المكره مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه، كالمختار، فنقول مكلف مالك فيسوي بين إقراره بالطلاق وإيقاعه إياه كالمختار، و يلزم من هذا أن لا يقع طلاقه ضمناً، لأنه إذا ثبتت المساواة بين إقراره وإيقاعه وإقراره غير معتبر بالاتفاق فيكون إيقاعه أيضاً غير معتبر.

فإن قلت الحاصل في الأصل اعتبارهما معاً، وفي الفرع عند المعترف عدم اعتبارهما بمقتضى القلب، فأين التسوية بينهما في الحكم، وكيف يسمى هذا بطلب المساواة.

قلت القياس على الأصل إنما هو من حيث عدم الاختلاف وهو ثابت فيه، لكن عدم إختلاف الأصل في ثبوت الصحة فيهما وفي الفرع في عدم ثبوت الصحة فيهما وهو غير متناف للاشتراك في أصل الاستواء فظهرت التسوية وصحة التسمية.

القسم الثالث أن يكون لإثبات مذهب المعترض صريحاً كقولهم الاعتكاف مكث في محل مخصوص فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة،

حيث لم يكن قربة بغير الإحرام، وغرضهم التعرض لاشتراط الصوم، ولكنهم لم يستمكنوا من التصريح باشتراطه، لأنه لو صرح بذلك لم يجد أصلاً فيقول مكث في محل مخصوص فلا يشترط في وقوعه قربة صوم كالوقوف بعرفة، فهذا القسم يعترض[1] للعلة تعرضاً كلياً ويثبت مذهب المعترض صريحاً لصحة الاعتكاف.

قال (المتنافيان لا يجتمعان، قلنا الثاني حصل في الفرع بفرض الإجماع).

أنكر بعض الناس إمكان القلب على الوجه الذي تقدم تعريفه محتجاً بأن الحكمين أعني ما يثبته المستدل وما يثبته الغالب إن لم يتنافيا فلا قلب، إذ لامتناع في أن تكون العلة الواحدة مقتضية لحكمين غير متنافيين فلا تفسد به العلة، وهذا يعرفك فائدة قول الإمام في التعريف نقيض الحكم، كما سبقت الإشارة إليه، وإن تنافيا استحال اجتماعهما في صورة واحدة، فلم يمكن الرد إلى ذلك الأصل بعينه فلا يكون قلباً، إذ لا بد فيه من الرد إلى ذلك الأصل.

والجواب أن الحكمين غير متنافيين لذاتيهما، فلا جرم يصح اجتماعهما في الأصل، لكن دل دليل منفصل على امتناع إجماعهما في الفرع، وهو إجماع الخصمين على أن الثابت فيه إنما هو أحد الحكمين.

فالثاني حصل في الفرع بعرض الإجماع، والعرض بالعين المهملة أي بالأمر العارض للفرع وهو إجماع الخصمين، وإنما نبهنا عليه لوقوع الغلط فيه، وهذا الكلام كما أنه جواب فهو ابتداء دليل على القلب، والمختار عند جمهور الأصوليين أن القلب حجة قادح في العلة إن اختلفوا في بعض أنواعه، وذكر الشيخ أبو علي الطبري من أئمة أصحابنا أنه من ألطف ما يستعمله المناظر.

قال الشيخ أبو إسحق وسمعت القاضي أبا الطيب يقول، إن القلب إنما ذكره المتأخرون من أصحابنا، حيث استدل أبو حنيفة بقوله ﷺ «لا ضرر ولا

---

(١) في الأصل المطبوع «يتعرف» تحريف.

إضرار»[1] في مسألة الساحة، وفي هدم البناء ضرر بالغاصب، فقال له أصحابنا وفي منع صاحب الساحة من ساحته إضرار به، فقال يجب أن يذكر مثل هذا في القياس ثم أعلا مراتبه ما يدل على بطلان مذهب الخصم وإثبات مذهب المعترض وهو الذي عليه المعظم، ولا يخفي عليك الترتيب مما تقدم، وأما قلب التسوية، فذهب القاضي في مختصر التقريب والإرشاد وغيره إلى بطلانه مع القول بأصل القلب.

قال (تنبيه القلب معارضة إلا أن علة المعارضة وأصلها قد يكون مغايراً لعلة المستدل).

وأصل القلب في الحقيقة معارضة وذلك أن المعارضة تسليم دليل الخصم وإقامة دليل آخر على خلافه، وهذا صادق على القلب، إلا أن الفرق بينهما فرق ما بين العموم والخصوص، وذلك أن العلة المذكورة في المعارضة والأصل المذكور فيها قد تغاير العلة، والأصل اللذين أتى بهما المستدل بخلاف القالب، فإن علته وأصله هما علتا المستدل وأصله، ومن الناس من لم يجعل القلب معارضة بل مناقضة لبعض مقدمات الدليل، فيقال لو كان الوصف المذكور علة لما ذكرت لم يكن علة لما ينافيه معنى ما ذكرت، والشيء الواحد لا يعلل به المتنافيان، وإلا لاجتمعا.

وقال الشيخ أبو إسحق أن هذا يكثر في إيراد القلب، قلت وهذا القول لازم لهؤلاء الذين عدوا القلب من مفسدات العلة ولا يغتر بهم وإلا فالقالب كيف يفسدها مع احتجاجه بها، ومنهم من يقول القلب شاهد زور كما يشهد لك يشهد عليك.

قال (الخامس القول بالموجب، وهو تسليم قول المستدل مع بقاء الخلاف، مثاله في النفي أن يقول التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص فيقول مسلم ولكن لم يمنعه غيره، ثم لو بينا أن الموجب قائم ولا مانع غيره لم يكن ما ذكرنا تمام

(١) أخرجه ابن ماجة ــ كتاب الأحكام (٢٣٤٢) من حديث ابن عباس، وعبادة بين الصامت، كما رواه الحاكم من حديث بن سعيد، وقال: صحيح الإسناد على شرط مسلم.

الدليل، وفي الثبوت قولهم الخيل يسابق عليها فيجب فيها الزكاة كالإبل فيقول مسلم في زكاة التجارة.

القول بالموجب هو تسليم مقتضى ما نصه المستدل دليلاً لحكم مع بقاء الخلاف بينهما فيه وذلك بأن نظر المعلل أن ما تأتي به مستلزم لمطلوبه من حكم المسألة المتنازع فيها مع كونه غير مستلزم فلا ينقطع النزاع بتسليمه وهذا التعريف أولى من قول الإمام تسليم ما جعله المستدل موجب العلة لكونه لا يتناول غير القياس.

والقول بالموجب لا يختص بالقياس، وليت المصنف عمل كذلك في القلب، إلا أنا اعتذرنا عنه ثم بما هو عذراً للإمام، هذا والقول بالموجب من أحسن ما يجيء به المناظر.

وقد وقع في الكتاب العزيز في قوله تعالى ﴿ليخرِجَنَّ الأعَزُّ مِنْهَا الأَذَل﴾ (١) فأنتم المخرجون بفتح الواو وهو قادم في الدليل لأنه إذا كان تسليم موحب ما ذكره من الدليل لا يرفع الخلاف، علمنا أن ما ذكره ليس بدليل الحكم الذي رام إثباته أو نفيه كذا ذكره صفي الدين الهندي وغيره وهو مقتضى كلام الآمدي، والمراد بهذا التقرير جعله من مفسدات العلة.

ولقائل أن يقول هذا التقرير يخرج لفظ القول بالموجب عن إجرائه على قضيته، بل الحق أن القول بموجب الدليل تسليم له، وهذا ما اقتضاه كلام الجدليين وإليهم المرجع في ذلك، وحينئذ لا يتجه عده من مبطلات العلة، ثم القول بالموجب له حالتان.

أحدهما: أن يكون في جانب النفي كقولنا في القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل إليه، فإن الوضيع والشريف وغير ذلك على السواء في القصاص، فيقول الخصم أقول بموجبه لكن لم لا يجوز أن يمنعه مانع آخر غير التفاوت في الوسيلة بأن يكون في المثقل وصف مانع من القصاص غير ذلك، أو فقدان شرط فإنه لا يلزم من عدم مانعية ذلك

---

(١) سورة المنافقون آية (٨).

عدم مانعية ما عداه، ثم أنا لو ادعينا بعد ذلك أنه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع وبيناه بأن المقتضي للقصاص قائم في محل النزاع، وأنه لا مانع فيه غير التفاوت في الوسيلة بالأصل أو بغيره من الأدلة لم يكن ما ذكرناه أولاً تمام الدليل بل جزءاً منه، فيكون ذلك انقطاعاً، والثانية أن يكون في جانب الثبوت نحو قولهم الخيل يسابق عليها فيجب فيها الزكاة كالإبل، فنقول بالموجب إذ يجب فيها زكاة التجارة، والنزاع ليس إلا في زكاة العين ودليلكم إنما يقتضي وجوب الزكاة في الجملة فلئن قال المعلل أن هذا ليس قولاً بالموجب، لأن كلامنا في زكاة العين والألف واللام التي في الزكاة المذكورة للعهد فيصرف إليه.

وحينئذ ليس ما إلتزموه قولاً بالموجب، قلنا العبرة بدلالة اللفظ لا بالقرينة، وشيء من ألفاظ القياس في العلة وغيرها لا يأتي ذلك بل يصدق عليه فكان قولاً بالموجب، كذا أجاب الهندي.

ولك أن تقول الحمل على العهد مقدم على الجنس والعموم على ما هو مقرر في موضعه ومدلوله غير مدلولها، وإنما يصح ما ذكرتم أن لو أمكن حمله على غير العهد.

ثم أن العلة في المثال المذكور كون الخيل يسابق عليها وليس هذا الوصف المقتضى لزكاة التجارة، إنما الوصف المقتضي لذلك النماء الحاصل فيها هذا شرح ما في الكتاب.

وقد علمت به أن المستدل إما أن ينصب دليله على إبطال مذهب خصمه، فيقول الخصم بموجبه وهو الأغلب وروداً في المناظرات كالمثال الأول، وإما أن ينصبه على تحقيق مذهبه كالثاني.

ومن أمثلته الفصل ما لو قيل على لساننا الجاني الملتجيء إلى الحرم وجد فيه سبب جواز استيفاء القصاص فكان استيفاؤه جائزاً، فيقول الخصم أقول بموجب هذا الدليل، فإن الاستيفاء عندي جائز بعد الخروج من الحرم والنزاع ليس إلا في الاستيفاء في الحرم، فإني أدعي أن الاستيفاء فيه هتك لحرمته.

ومنها لو قيل في نصره أحد الوجهين الملتجيء إلى المسجد الحرام وجد فيه سبب استيفاء القصاص فتبسط الانطاع و يستوفي منه، فيقول ناصر الوجه الأصح يستوفى منه بعد الإخراج.

وهذا تأخير يسير وفيه صيانة للمسجد، ومنها لو قال من نصر القول القديم من ضل ماله أو غصب أو سرق وتعذر انتزاعه أو أودعه فجحد، أو وقع في بحر فلا زكاة فيه، وإلا لوجب أداؤه لأنه مال يجب زكاته فيجب اداؤها قياساً على سائر الأموال الزكوية، فيقول ناصر الجديد أقول بموجبه فإنه يجب أداؤها إذا وجده، والكلام فيما قبله وقائل به.

قال (السادس الفرق وهو جعل تعيين الأصل علة والفرع مانعاً، والأول يؤثر حيث لم يجز التعليل بعلتين والثاني عند من جعل البعض مع المانع قادحاً).

ذهب جماهير الفقهاء إلى أن الفرق أقوى الاعتراضات وأجدرها بالاعتناء به، وقال ابن السمعاني جعل كثير من فقهاء الفريقين الفرق أقوى سؤال وظنوه فقه المسألة قال وبه يتمسك الناظرون من فقهاء غزنة وكثير من بلدان خراسان، قال وهو عند المحققين أضعف سؤال يذكر وهو ضربان.

الأول: أن يجعل المعترض تعين أصل القياس علة لحكمه، كما لو قال الزائد عن الشافعية النية في الوضوء واجبة، لأنها عن طهارة عن حدث فوجبت كالتيمم، والجامع أنهما ظهارتان، قال الشافعي رضي الله عنه طهارتان فأنى يفترقان، فيقول الخصم الفرق ثابت بين الأصل والفرع، فإن العلة في وجوب النية في التيمم خصوصيته التي لا تعدوه، وهي كونه تراباً، وقع في كلام بعض الشارحين أن الخصوصية كونه طهارة ضعيفة، وهذا عرى عن التحقيق.

فإن ضعف الطهارة لا تختص بالتيمم، فإن وضوء المستحاضة ومن به سلس البول وسلس المذي كذلك، ثم إن ضعف الطهارة لا يمنع من وجوب النية إذ تجب النية على من ذكرناه في وضوئه عند من يوجبها في مطلق الوضوء.

وقد بني المصنف القول في أن هذا الضرب هل يقدح على تعليل الحكم

الواحد بعلتين فصاعدا، وقد سلف القول البليغ فيه وهو في هذا البناء تابع للجماهير من المتقدمين والمتأخرين ووجه البناء واضح.

فإن السائل إذا عارض علة الأصل التي جعلها المسؤول رابطة القياس بعلة أخرى فمن منع التعليل بعلتين رآه اعتراضاً واقعاً يجب الجواب عنه، وإلا يلزمه تعدد العلة، ومن لم يمنع لم ير ذلك قادحاً، إذا لامتناع في إبداء معنى آخر واجتماع علتيه القدر المشترك والتعيين الخاص وبهذا ضعف ابن السمعاني الفرق وفي تضعيفه بذلك نظر، لأنا إذا بنينا الأمر على مسألة التعليل بعلتين نقول له إنما يضعف الفرق لو جعلنا التعليل بالعلتين جائزاً، إما أن معناه فلا، و ينقدح عندي قبل هذا البناء بناء آخر لم أر من ذكره، وهو تفريغ المسألة أولا على التعليل بالعلة القاصرة.

فإن قلنا بمنعها فالفرق مردود لأن التعيين يتخص بالمحل الذي هو فيه، وهذا هو القصور، ولعل من لم يذكر ذلك لم ير التفريغ على معنى القاصرة لضعف وإلا فيبين على التعليل بعلتين فإن معناه امتنع، وإلا فيحتمل أن يقال وإن وقع التعليل بعلتين لكن لا بد وأن يكون من واد واحد فلا يكون أحديهما متعدية والأخرى قاصرة، لأن المتعدية تقتضي الحاق فرع بالأصل، والقاصرة تقتضي الجمود فيتنافيان فيما يقتضيان.

ويحتمل أن يقال يجوز إجتماع القاصرة والمعتدية ولا تنافي، و يكون مقتضى القاصرة عدم التعدية بها لا بغيرها فيجوز التعدية بغيرها من دون تناف، وهذا هو الحق، وهو مقتضى كلام ابن السمعاني وغيره من أصحابنا في العلة القاصرة.

الضرب الثاني أن يجعل تعين الفرع مانعاً من ثبوت الحكم الأصل فيه، كقولهم يقاد المسلم بالزمن قياساً على غير المسلم بجامع القتل العمد العدوان، فنقول الفرق أن تعين الفرع وهو الإسلام مانع من وجوب القصاص عليه، ولك أن تقول هذا أيضاً إنما يأت على القول بالقاصرة.

وقد وقع في بعض الشروح أن تعين المسلم مانع لشرفه وهو محمول على شرفه

الخاص وهو الإسلام لا مطلق شرفه، وإلا لم يكن تعيناً ثم إن صاحب الكتاب بنى القول في هذا الضرب على أن النقض مع المانع هل يقدح، فإن قلنا بقدحه كان هذا قادحاً لأن الوصف الذي علق المستدل الحكم به إذ وجد في الفرع وتخلف الحكم عنه لمانع وهو التعين فقد وجد النقض مع المانع، والغرض أنه قادح وإلا لم يقدح.

وقد انهينا الكلام في المبني عليه غاية الفصل القول عنها هذا شرح ما في الكتاب، وإذا جردت العهد بما تقدم من كلامه في المسألتين اللتين بني عليهما القول هنا علمت أن الفرق بتعين الأصل إنما يقدح عنده في المستنبطة دون المنصوصة، وأن الفرق بتعين الفرع لا يقدح مطلقاً.

واعلم أن الفرق عند بعض المتقدمين عبارة عن مجموع الضربين المذكورين، حتى أنه لو اقتصر على أحدهما لا يكون فرقاً، واختلفوا في أنه سؤال واحد أو سؤالان لاشتماله على معارضة علة الأصل بعلة ثم على معارضة الفرع بعلة مستقلة في جانب الفرع.

والحق الذي قال إمام الحرمين أنه اختار عنده وارتضاه كل منتم إلى التحقيق من الفقهاء والأصوليين أن الفرق صحيح ومقبول وهو وإن اشتمل على معنى معارضة الأصل وعلى معارضة الفرع وعلى معارضة علته بعلة مستقلة فليس المقصود منه المعارضة، وإنما الغرض منه المناقضة للجمع، فالكلام في الفرق وراء المعارضة وخاصية وسره فقه تناقض قصدا الجمع، ومن رد الفرق لا يرد المعارضة بل خاصية الفرق.

وذكر إمام الحرمين أن من الفروق ما يلحق جمع الجامع بالطرد وإن كان لولاه لكان الجمع ففيها، قال وما كان كذلك فهو مقبول مجمع عليه لا محالة غير معدود من الفروق التي يختلف فيها، قال ومن أنه هذا القسم أن يعيد الفارق جمع الجامع و يزيد فيه ما يوضح بطلان أثره، قيل قول الحنفي في البيع الفاسد معاوضة جرت على تراض فيفيد ملكاً كالصحيحة.

فيقول الفارق المعنى في الأصل أنها معاوضة جرت على وفق الشرع فنقلت

الملك بالشرع بخلاف المعاوضة الفاسدة فينتهض الكلام إذا وفي صاحبه بتحقيقه مبطلاً إخاله كلام المعلل وما ادعاه مشعراً بالحكم، قال ومن خصائصه إمكان البوح به بالعوض لا على سبيل المفاقهة، بأن يقول السائل لا تعويل على التراضي بل المتبع الشرع والطرق النافلة على ما يعرفه الفقيه.

ثم ذكر مثالاً لا ينحط عن هذا وثالثاً يضادهما فلا يكون الفرق فيه مبطلاً الكلية والأمثلة الجزئية يختلف الحكم فيها باختلاف الاخالة فلا وجه للتطويل بتعداد الأمثلة والإخالة لا ينضبط.

وقد أتى إمام الحرمين بعد ذلك بكلام جامع، فقال الفرق والجمع إذا ازدحما على فرع واصل في محل النزاع فالمختار عندنا فيه اتباع الإخالة، فإن كان الفرق أخيل أبطل الجمع وعكسه، وإن استويا أمكن أن يقال هما كالعلتين المتناقضتين إذا ثبتنا على صيغة التساوي، وأمكن أن يقدم الجمع من جهة وقوع الفرق بعده غير مناقض له، وكل هذا فيما إذا كان الفرق لا يحيط فقه الجمع بالكلية فإن ذلك ليس من الفرق المختلف فيه على ما عرفت، وقد نجز تمام هذا القول فيما يفسد العلة.

واعلم أن صاحب الكتاب لم يذكر كيفية دفع الفرق وما قبله من القلب والكسر وعدم التأثير، وخص النقض من بين المفسدات بذلك لتشعب الآراء وكثرة النظر فيه، ونحن تابعناه على ما فعل فإن ذلك نظر متمحض جدلاً لا تعلق له بصوم نظر المجتهد، وإنما هو تابع لشريعة الجدل والتي وصفها أهلها باصطلاحاتهم فإن لم يتعلق بها فائدة دينية فينبغي أن نشح على الأوقات أن نضيعها بها وبتفصيلها، وأن تعلق بها فائدة من ضم نشر الكلام ورد مباحث المناظرين إلى مجز الخصام لئلا يذهب كل واحد في كلامه طولاً وعرضاً وينحرف عن مقصود نظره بما لا يرضي فتلك فائدة ليست من أصول الفقة، فينبغي أن يفرد بعلم النظر وهو عندنا من أكيس العلوم وأعظمها كفالة بتدقيق المنطوق والمفهوم، ولكن لا ينبغي أن المزج بالأصول التي مقصدها تذليل سبل الاجتهاد للمجتهدين لا تعليم طرق الخصام للمتناظرين ولهذا حذف الغزالي هذه الاعتراضات بالأصالة وبالله التوفيق.

قال (رحمه الله الطرف الثالث في أقسام العلة الحكم إما محله أو جزؤه عنه عقلي حقيقي أو إضافي أو سلبي أو شرعي أو لغوي متعدية أو قاصرة، وعلى التقديرات إما بسيطة أو مركبة).

هذا الطرف معقود لبيان ما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك، وذكر قبل الخوض فيه تقسيمات للعلة.

اعلم أن كل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم إما نفي ذلك المحل أو ما يكون جزءاً من ماهيته، إما العام أو الخاص أو ما يكون خارجاً عنه، والخارج إما أن يكون أمراً عقلياً أو شرعياً أو لغوياً أو عرفياً ولم يذكره المصنف، والعقلي إما أن يكون حقيقياً وهو الذي يعقل باعتبار نفسه، أو إضافياً وهو الذي يعقل باعتبار غيره، والحقيقي والإضافي ثبوتيان فيقابلهما السلب، فحصل في العقلي ثلاثة أقسام مع الأربعة المذكورة، فالأقسام سبعة.

التعليل بالمحل مثل الذهب ربوي لكونه ذهباً.

الثاني: بجزء المحل الخاص وهو مع الأول لا يكون في العلة القاصرة لاستحالة وجود خصوصية المحل أو جزئه الخاص في غيره أو بجزئه العام كتعليل إباحة البيع بكونه عقد معاوضة فعقد المعاوضة من حيث أنها جنسه جزء له لا يختص به.

الثالث: بأمر خارج عقلي حقيقي كتعليل الربوي بالطعم.

الرابع: بأمر خارج عقلي حقيقي إضافي كتعليل ولاية الإجبار بالأبوة.

الخامس: بأمر خارج على سلبي كتعليل بطلان بيع الآبق والضال بعدم القدرة على التسليم، وقد يجتمع التعليل بهذه الأقسام الثلاثة مثل القتل العمد بغير حق، فإن القتل حقيقي والعمد إضافي، وقولنا بغير حق سلبي.

السادس: بأمر شرعي كتعليل حرمة بيع الكلب بنجاسته.

السابع: بأمر لغوي كقولنا في النبيذ أنه يسمى بالخمر، فيحرم كالمعتصر من العنب، هذه الأقسام التي في كلام المصنف.

والثامن: ما أشرنا إليه وأهمله التعليل بأمر عرفي، كقولنا هذا عيب عرفاً فيثبت به الرد، ثم العلة تنقسم باعتبار آخر إلى متعدية، وهي التي توجد في غير المحل المنصوص، أو قاصرة وهي التي تختص بذلك المحل، وعلى التقديرات كلها إما أن تكون بسيطة وهي التي لا جزء لها كالإسكار والطعم، أو مركبة وهي التي لها جزء كالقتل العمد العدوان.

قال (قيل لا يعلل بالمحل لأن القابل لا يفعل قلنا لا نسلم ومع هذا فالعلة المعرف).

شرع في مسائل الفصل وهي ست:

الأولى اختلفوا في جواز التعليل بمحل الحكم أو جزئه الخاص والمختار عند المصنف والأكثرين جوازه، وقول الآمدي المختار التفصيل، وهو امتناع ذلك المحل دون الجزء ليس مذهباً ثالثاً لأن مراده الجزء العام بدليل قوله بعد ذلك، وأما الجزء فلا يمتنع التعليل به لاحتمال عمومه للأصل والفرع.

قال صفي الدين الهندي الحق أن الخلاف في المسألة مبني على جواز التعليل بالقاصرة فإن جوز ذلك جوز هذا سواء عرفت عليته بنص أو غيره، إذ لا يبعد أن يقول الشارع حرمت الربا في البر لكونه براً، أو تعرف مناسبة محل الحكم له لاشتماله على حكمة داعية إلي إثبات ذلك الحكم فيه، وهذا صحيح، وهو مقتضى كلام الإمام وغيره.

واجتمع من منع التعليل بالمحل بأن المحل قابل للحكم، فلو كان علة له لكان فاعلاً له أيضاً لتأثير العلة في المعلول والمؤثر لا بد أن يفعل فيه، ويمتنع كون الشيء قابلاً وفاعلاً معاً لشيء واحد، لأن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان، ونسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب فبينهما تناف.

وأجاب بأنا لا نسلم أن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً، ألا ترى أن الجسم المتحرك قابل للحركة وفاعل لها ولو سلم امتناع كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً ولكن ذلك إذا كان الفاعل بمعنى المؤثر، أما إذا كان بمعنى المعرف فلا يمتنع قطعاً، وإلى هذا أشار بقوله ومع هذا فالعلة المعرف.

قال (قيل لا يعلل بالحكم الغير المضبوطة كالمصالح والمفاسد لأنه لا يعلم وجود القدر الحاصل في الأصل والفرع، قلنا لو لم يجز لما جاز بالوصف المشتمل عليها فإذا حصل ظن أن الحكم لمصلحة وجدت في الفرع يحصل ظن الحكم فيه).

المسألة الثانية جوز قوم التعليل بالحكمة واختاره المصنف تبعاً للإمام ومنع منه آخرون، وفصل قوم فقالوا إن كانت الحكة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها وإلا فلا.

واختاره الآمدي وصفي الدين الهندي وأطبق الكل على جواز التعليل بالوصف المشتمل عليها ما حاد عن ذلك قياس كالقتل والزنا والسرقة وغير ذلك.

واحتج المفصل بما أشار إليه في الكتاب من أن الحكم التي لا تنضبط كالمصالح والمفاسد لا يعلم لعدم انضباطها أن القدر الحاصل منها في الأصل حاصل في الفرع أم لا، فلا يمكن التعليل بها لأن القياس فرع ثبوت ما في الأصل من المعنى في الفرع.

وأجاب بأنه لو لم يجز التعليل بالحكم التي لا تنضبط لم يجز بالوصف المشتمل عليها أيضاً واللازم باطل بالاتفاق فبطل الملزوم.

وبيان الملازمة أن الوصف بذاته ليس بعلة للحكم بل بواسطة اشتماله على الحكمة، فعلية الوصف بمعنى أنه علامة على الحكمة التي هي علة غائية باعثة للفاعل والوصف هو المعرف، فإذا لم تكن تلك الحكمة علة للحكم لم يكن الوصف بواسطته علة له وإذا بطل الملزوم فيجوز التعليل بالحكم التي لا تنضبط، لأننا إذا ظننا استناد الحكم المخصوص في مورد النص إلى الحكم المخصوصة ثم ظننا حصول تلك الحكمة في صورة تولد لا محالة من ذينك الظن، ظن حصول الحكم في تلك الصورة والعمل بالظن واجب.

وإذا أقام الدليل على جواز التعليل بالحكم التي لا تنضبط فليكن جائزاً فيما تنضبط بطريق أولى، وهذا هو السر في إعراض المصنف عن الكلام مع مانع

التعليل بالحكم مطلقاً، والذي نختاره نحن في هذه المسألة التفصيل، وقولهم إذا ظننا إستناد الحكم المخصوص إلى الحكمة الخصوصة ثم حصول تلك الحكمة في صورة ظننا حصول الحكم فيها قلنا هذا لا يتأتى إلا إذا كانت الحكمة مضبوطة يمكن معرفة مقاديرها، فإنها إذا لم تنضبط لا يمكن معرفة مقاديرها فيتعذر حصول الظن بالمقدمتين.

وقولهم لو لم يجز بالحكمة لم يجز بالوصف المشتمل عليها.

قلنا العلة في الحقيقة هي الحكمة والحاجة فإنها الغائبة الباعثة للفاعل كما ذكرتم، ولكنها لما كانت في الغالب لا تنضبط ولا تتقدر في ذاتها جعل الوصف علة بمعنى أنه يعرف العلة بصالحية الوصف للضبط، وتعريف العلة التي هي الحكمة هي العلة في جعله علة، وهذا قد قررناه مرة من قبل، وإذا وضح هذا فالحكمة لا تصلح لأن يعامل بها ما لا ينضبط إلا بواسطة الوصف، لأن الشارع أقامة حينئذ ضابطاً لها ولا مبالاة بوجدانها والحالة هذه دون الوصف، فأنا تعلم بالاستقراء من محاسن الشريعة رد الناس فيما يضطرب ويختلف باختلاف الصورة والأشخاص والأزمان والأحوال إلى المظان الواضحة التي يكشف غيبها رداً لما تدع العامة تخبط عشواء، ونفياً للجرح والضراء، ألا ترى إلى حصر القصر والفطر في مظنته الغالبة وهي السفر وإن كانت الحكمة المشقة التي قد توجد في حق الحاضر وتنعدم في حق المسافر.

قال (قيل العدم لا يعلل به لأن الإعدام لا تتميز، وأيضاً ليس على المجتهد سبرها، قلنا، لا نسلم فإن عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم وإنما سقطت عن المجتهد لعلة تناهيها).

المسألة الثالثة ذهب قوم إلى أنه يجوز التعليل بالعدم ثبوتياً كان الحكم أو عدمياً، لأنه قد يحصل دور أن الحكم مع بعض العدميات، والدوران يفيد الظن ولأن العدة المعرف وهو غير مناف للعدم، فإن العدم قد يعرف وجود الحكم الثبوتي، فإن عدم امتثال العبد لأمر سيده يعرفنا سخطه عليه والحكم العدمي فإن عدم العلة يعرف عدم المعلول وكذا عدم اللازم وعدم الشرط فيصح

قيام العلية بالعدم كما بالموجود واختاره الإمام وأتباعه ومنهم المصنف، ومنع منه قوم إذا كان الحكم ثبوتاً، واختاره الآمدي وابن الحاجب، واحتج هؤلاء بوجهين أشار إليهما في الكتاب.

أحدهما: أن العلة لا بد أن تتميز عما ليس بعلة سواء أريد بها المؤثر أو المعرف أو الداهي والتمييز عبارة عن كون كل واحد من المتميزين مخصوصاً في نفسه بحيث لا يكون تعيين هذا حاصلاً لذاك ولا تعيين ذاك لهذا، وهذا غير معقول في العدم الصرف، لأنه نفي محض.

والثاني أن المجتهد إذا بحث عن علة الحكم لم يجب عليه سبر الأوصاف العدمية فإنها غير متناهية، مع أنه يجب عليه سبر كل وصف يصلح للعلية وهذا يدل على أن الوصف العدمي لا يصلح للعلية.

وأجاب عن الأول بأنا لا نسلم أن الإعدام لا تتميز، لأن كلامنا في الإعدام المضافة، وبعضها يتميز عن بعض بدليل أن عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم.

لأن الأول يستلزم الثاني من دون عكس، وكذا عدم أخذ الضدين عن المحل يصح حلول الآخر فيه، نعم العدم المطلق لا يتميز وليس فيه كلامنا.

وعن الثاني بأنه إنما أسقط عن المجتهد سيرها لتعذره، لأن العدميات لما كانت غير متناهية تعذر سبرها.

وقد يجاب بأنا لا نسلم أنه لا يجب عليه سبر ما تتخيل المناسبة فيه أو الدوران أو ما يقرب من العلية.

قال (قيل إنما يجوز التعليل بالحكم المقارن وهو أحد التقادير الثلاثة فيكون مرجوحاً قلنا ويجوز بالمتأخر لأنه معرف).

المسألة الرابعة ذهب الأكثرون إلى أنه يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي وهو اختيار الإمام وأتباعه ومنهم المصنف، لأن الحكم قد يدور مع الآخر وجوداً وعدماً لأن العلة هي المعرف فلا بدع في جعل حكمه معرفاً لآخر

كان يقول الشارع مهما رأيتموني أثبت الحكم الفلاني في الصورة الفلانية فاعملوا إني أثبت الحكم الفلاني فيها أيضاً، وذهب الأقلون إلى امتناع ذلك، واحتجوا بأن الحكم إذا كان علة لحكم آخر فلا بد وأن يكون مقارناً، له لأنه إن لم يقارنه فإما أن يكون متقدماً عليه فيلزم وجود العلة مع تخلف المعلول عنها وهو غير جائز، ولو سلم جوازه فلا ريب في أنه مخالف للأصل فلا يجوز إثبات العلة بهذه الصفة إلا عند قيام الدليل عليه، أو يكون متأخراً عنه والمتأخر لا يكون علة للمتقدم فثبت أنه لا بد في كونه علة من المقارنة وعلى هذا فلا يكون الحكم علة إلا على تقدير واحد من ثلاثة، وهو احتمال المقارنة والاحتمالان أغلب من واحد والتعليل به لا يصح على تقديرهما فكان عدم التعليل به راجحاً على التعليل به لأنه ثابت على احتمالين من ثلاثة، والعبرة بالراجح دون المرجوح.

وأجاب بأنا لا نسلم أن يمتنع كونه علة على تقدير تأخره فإن العلة هي المعرف ويجوز أن يكون المتأخر معرفاً للمتقدم كالعام للصانع، وحينئذ يندفع ما ذكرتم و يكون التعليل به ثابتاً على احتمالين من ثلاثة فيكون راجحاً، وقد ذهب الآمدي في المسألة إلى تفصيل مبني على ما لا نوافقه عليه فلذلك لم نورده.

قال (قالت الحنفية لا يعلل بالقاصرة لعدم الفائدة قلنا معرفة كونه على وجه المصلحة فائدة ولنا أن التعدية توقفت على العلة فلو توقفت هي عليها لزم الدور).

المسألة الخامسة أطبق الناس كافة على صحة العلة القاصرة وهي المقصورة على محل النص المنحصرة فيه التي لا تعداه إذا كانت منصوصة أو مجمعاً عليها، كما نقله جماعة ومنهم القاضي أبو بكر في التقريب والإرشاد فيما إذا كانت منصوصة، وجعلوا محل الخلاف في المستنبطة، والذي ذهب إليه الأكثرون منهم الشافعي والأصحاب ومالك وأحمد والقاضيان أبو بكر، وعبد الجبار وأبو الحسين وعليه المتأخرون كالإمام وأتباعه ومنهم المصنف أنها صحيحة معول عليها.

وذهب أبو حنيفة وأصحابه وأبو عبد البصري والكرخي إلى امتناعها، وحكاه الشيخ محي الدين النووي في شرح المذهب وجهاً لأصحابنا، وكذلك

الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع، وأغرب القاضي عبد الوهاب في المخلص فحكى مذهباً ثالثاً أنها لا تصح على الاطلاق فيه، سواء كانت منصوصه أم مستنبطة، وقال هو قول أكثر فقهاء العراق وهذا يصادم ما نقلناه من وقوع الاتفاق في المنصوصة ولم أر هذا القول في شيء مما وقف عليه من كتب الأصول سوى هذا.

واحتجت الحنفية على امتناع التعليل بها بما أشار إليه المصنف من أنه لا فائدة فيها، لأن الفائدة من العلة التوسل بها إلى معرفة الحكم وهذه الفائدة مفقودة هنا، لأن الحكم في الأصل معلوم بالنص ولا يمكن التوسل بها إلى معرفة الحكم في غيره، لأن ذلك إنما يمكن إذا وجد ذلك الوصف في غير الأصل والفرض خلافه، لأنها قاصرة.

وأجاب بأن لها فائدة وهي معرفة أن الحكم الشرعي مطابق لوجه الحكمة والمصلحة وهذه فائدة معتبرة، لأن النفوس إلى قبول الأحكام المطابقة للحكم والمصالح أميل وعن قبول الحكم المحض والتعبد الصرف أبعد، وقد ذكر لها فوائد أخرى منها أنه إذا ثبت كون القاصرة علة للحكم في محل فلو وجد فيه وصف آخر مناسب متعد يمتنع تعدية الحكم به لمعارضة القاصرة ما لم يدل دليل على استقلاله بالعلية، بخلاف ما لو لم يثبت كون القاصرة علة له فإنه حينئذ كان تعدى الحكم بالوصف المناسب المتعدي من غير افتقار إلى دلالة دليل على استقلاله، وحاصله أنها تفيد منع حمل الفرع على الأصل، كما أن تعديها يفيد وجوب الحمل، ومنها أنا باطلاعنا على علة الحكم نزداد علماً بما كنا غافلين عنه والعلم بالشيء أعظم فائدة، كما أن الجهل أخس خسران وأقبحه، ومنها أن العلة إذا طابقت النص زادته قوة و يتعاضدان، وكذلك سبيل كل دليلين اجتمعا في مسألة واحدة ففائدتها فائدة اجتماع دليلين ذكره القاضي في التقريب والإرشاد باختصار إمام الحرمين، ومنها ما نبه عليه والدي أيده الله تعالى من أن المكلف يقصد الفصل لأجلها خير زاد أجره كما قررناه في الكلام على العلة فجدد العهدية.

وذكر الشيخ أبو إسحاق الشيرازي من فوائدها أنه إذا حدث هناك فرع

فيعلق على العلة و يلحق المنصوص عليه وهذا فيه نظر إذا المسألة مفروضة في القاصرة ومتى حدث فرع يشاركها في المعنى خرت عن أن تكون قاصرة.

وقد ذكر إمام الحرمين ذلك فقال، قال من يصحح القاصرة فائدة تعليل تحريم التفاضل في النقدين تحريم التفاضل في الفلوس إذا ضربت نقوداً وضعفه بأن المذهب أن الوبا لا يجري في الفلوس وإن استعملت نقوداً فإن التعدية الشرعية مختصة بالمطبوعات من التبرين، والفلوس في حكم العروض وإن غلب استعمالها، ثم إن صح هذا المذهب قيل لصاحبه إن كانت الفلوس داخلة، تحت اسم الدراهم والنص متناول لها فالطلبة بالفائدة قائمة، وأن لم يتناولها النص فالعلة إذن متعدية لا قاصرة.

قوله ولنا أي دليلنا على صحة القاصرة أن صحة تعدية العلة إلى الفرع فرع صحتها في نفسها، فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها إلى الفرع لزم الدور، وإذا لم تتوقف صحتها في نفسها على صحة التعدية صحت وإن لم تتعد وهو المطلوب.

واعترض الآمدي على هذا الدليل بوجهين.

أحدهما: أنه أن أريد بالتعدية الموقوفة على صحة العلة ثبوت الحكم بها في الفرع وهو مسلم، ولكن لا نسلم أن التعدية بهذا الاعتبار شرط في صحة العلة وإن أريد بهذه التعدية وجودها في الفرع لا غير فهو غير مفض إلى الدور، فإن صحة العلة وإن كان مشروطاً بوجودها في غير محل النص فوجودها فيه غير متوقف على صحتها في نفسها فلا دور سلمنا لزوم الدور لكن دور معية أو غيره.

والثاني: ممنوع، والأول مسلم وهو صحيح كما في المتلازمين والمتضايفين.

فإن قلت ليس دور معية بدليل أن صحة تعديتها إلى الفرع فرع صحتها في نفسها لأنه يصح دخول ما يقضتي التراخي عليه إذ يصح أن يقال صحت العلة في نفسها ثم عدمت أو عدمت بعد أن صحت، أو فعديت ولو كانا معاً لما صح بهذا القول، إذ لا يجوز إدخال كلمة تقتضي التأخير ما بين المتضافين

والمتلازمين، فلا يجوز أن يقال حصلت الأ بوة ثم النبوة أو حصل العلو ثم السفل وبالعكس.

قلت دخول «ثم» ههنا إنما هو لحصول الترتيب في التعدية التي هي فعل المعدي، ولا نسلم جواز دخول ما يقتضي التأخير في التعدية التي أريد بها وجود الوصف في صورة فلا يقال صحت العلة في كذا فعديت أو ثم عديت بمعنى وجدت، وإنما يصح بمعنى الإثبات.

فائدتان أحدهما.

قال إمام الحرمين إن كلام الشارع نصاً لا يقبل التأويل فلا يرى للقاصرة وقعاً، ولكن يمتنع عن الحكم بفسادها لما سبق، وإنما يفيد إذا كان قول الشارع ظاهراً يتأتى تأويله، ويمكن حمله على الكثير مثلاً دون التعليل، فإذا سنحت علة توافق الظاهر فهي تعصمه من التخصيص بعلة أخرى لا تترق مرتبتها إلى المستنبطة القاصرة، ثم في ذلك سر، وهو أن الظاهر إن كان متعرضاً للتأويل ولو أول لخرج بعض المسميات ولارتد الظاهر إلى ما هو نص فيه، فالعلة في محل الظاهر فإنها ثابتة في مقتضى النص منه متعدية إلى ما اللفظ ظاهر فيه عاصم له عن التخصيص والتأويل فكان ذلك إفادة وإن لم يكن تعدياً حقيقياً ولا يتجه غير ذلك في العلة القاصرة.

ثم قال فإن قيل قول رسول الله ﷺ «لا تبيعوا الورق بالورق»(١) الحديث نص أم ظاهر، فإن زعمتم أنه نص بطل التعليل بالنقدية، وإن كان ظاهراً فالأمة مجمعة على إجرائه في القليل والكثير فقد صار بقرينة الإجماع نصاً فأي حاجة إلى التعليل (٢) فنقول أما الخط الأصولي فقد وفينا به، والأصول لا تصح على الفروع فإن تخلفت مسألة فليمتحن بحقيقة الأصول، فإن لم يصح فليطرح هذا كلام إمام الحرمين.

---

(١) رواه مسلم بلفظ «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد».

(٢) في الأصل المطبوع: «التعبيل» تحريف.

ولقائل أن يقول القاصرة مفيدة مطلقاً سواء كانت مستنبطة من ظاهر أم نص لما عرفت، ولكن هذا الذي ذكره في منعها من التخصيص في الظاهر فائدة أخرى جلية. ولا تنحصر الفائدة فيها.

وأما قوله إن الأمة مجمعة على إجرائه في القليل والكثير فصار كالنص.

فنقول: إذا انتهى القليل إلى حد لا يورث فلا نسلم حصول الإجماع بل أبو حنيفة يخالف فيه كمخالفته في بيع ثمرة بتمرتين فيجوز عنده بيع ذرة بذرة من الذهب والفضة، كذا حكاه والدي في تكعلة شرح المهذب عن شرح الهداية للسقناقي من كتب أصحابه فيمكن استعمال العلة وهي جنس الأثمان في ذلك ومنع تخصيص العموم فيه، وتحصل الفائدة التي حاولها إمام الحرمين وإلا فآخر كلامه يشير إلى الامتناع من الحكم بصحة العلة المذكورة، فإنه قال فإن قيل هذا تصريح بإبطال التعليل النقدية.

قلنا الصحيح عندنا أن مسائل الربا بأشهية والشبه على وجوه منها التعليق بالمقصود، والمقصود من الأشياء الأربعة الطعم ومن النقدين النقدية، وهي مقتصرة وليست هي علة إذ لا شبه فيها ولا إحالة، ولكن لما انتظم منها اتباع المقصود عد من مسالك الأشياء الأربعة انتهى.

فقد امتنع من الحكم بصحة العلة المذكورة لعدم الجريان على القانون الذي مهده وهو مع ذلك لا يراد التعليل بالوزن، كقول أبي حنيفة لبطلان التعليل من أوجه تخصه.

الثانية: رجع الجمهور التعدية على القاصرة امتنع قوم من الترجيع، ورجح الأستاذ أبو إسحاق القاصرة بشادة النص بحكمها، ويتضح بذلك مذهب الشافعي فيما إذا أفسد صوم رمضان بجماع وترجيح كون العلة الجماع وهي قاصرة على الإفساد وفي تعليل النقدين بالنقدية على الوزن، وفي نفقة الوالد على الولد وبالعكس، وعلق الأصول على الفروغ، وبالعكس بالبعضية على القرابة وأما على المذهب الأولين فللشافعي في هذه المسائل أدلة تخصها كالشمس وضوحاً.

قال (قيل لو علل بالمركب فإذا انتفى جزء تنتفي العلية ثم إذا انتفى جزء آخر يلزم التخلف أو تحصيل الحاصل قلنا العلة عدمية فلا يلزم ذلك).

مثل المسألة السادسة التعليل بالوصف المركب جائز عند المعظم، وبه قال المتأخرون ومنهم الإمام وأتباعه ومنهم صاحب الكتاب لأن ما يدل على علية الوصف من الدوران والسبر والتقسيم والمناسبة مع الاقتران لا تختص بمفرد بل دلالته عليه وعلى المركب على حد سواء فعمل به في المركب كما عمل به في المفرد.

وقال قوم لا يجوز معللين بأن جوازه يؤدي إما إلى تخلف المعلول عن العلة العقلية أو تحصيل الحاصل وهما محالان فكذا ملزومهما، والدليل على أنه مؤد إلى ذلك أن الوصف المركب إذا كان علة كالقتل العمد العدوان في إيجاب القصاص مثلاً كان عدم كل جزء من أجزائه علة مستقلة لعدم عليته لانعدام كل واحد من أجزائه ضرورة، إذ عليته من جملة صفات ماهية المنعدمة بانعدام كل واحد من أجزائه وانعدام الوصف يستلزم انعدام الصفة.

فإذا انتفى جزء من أجزاء المركب يترتب عليه عدم عليته فيلزم تحصيل الحاصل أو لا يلزم تخلف المعلول عن العلة.

وأجاب بأن العلية صفة عدمية لأنها من النسب والإضافات تعتبرها العقول، ولا وجود لها في الخارج.

ويلزم من كونها عدمية أن يكون انتفاؤها وجودياً فإن العدم والوجود نقيضان ولا بد وأن يكون أحد النقيضين وجودياً، وإذا كان انتفاؤها وجودياً فلا يجوز أن يكون عدم كل جزء علة له، لأن الأمور العدمية لا تكون علة للأمر الوجودي هكذا أقرره العبري وغيره من شارحي الكتاب وهو أولاً ضعيف لأنه ليس بأولى من قول المعترض العلية أمر وجودي لأن نقيضها وهو عدم العلية عدمي واحد النقيضين واقع لا محالة.

وثانياً: مخالف لما في المحصول فإنه جعله جواباً لشبهة أخرى لهم غير هذه،

ولكن صاحب الحاصل ترك ذكر تلك الشبهة ونقل جوابها إلى هذه الشبهة التي أوردها صاحب الكتاب فتبعه المصنف على ذلك.

وقد أجيب عن هذه الشبهة بأمور منها أن عدم الجزء ليس علة لعدم العلية بل كل جزء فوجوده شرط لها وعدمه يكون عدماً لشرطها، ومنها أنه يقتضي أن لا يوجد ماهية مركبة لما ذكر من التقرير بعينه فإن عدم كل واحد من أجزائه علة لعدم تلك الماهية المركبة، فإذا انعدم جزء انعدمت تلك الماهية وإذا انعدم جزء آخر لزم إما انعدامها وهو تحصيل الحاصل ونقص العلة العقلية وكلاهما محال.

(فرع) قال الإمام نقل الشيخ أبو اسحاق الشيرازي عن بعضهم إنه قال لا يجوز أن تزيد الأوصاف على سبعة وهذا الحصر لا أعرف له حجة، قلت والذي نقله الشيخ شرح اللمع عن بعض الفقهاء أنه لا يجوز أن تزيد على خمسة وغلط قائله ورأيته في عدة نسخ من الشرح وكان الخمسة تصحفت بسبعة في نسخة الإمام).

قال (وهنا مسائل الأولى يستدل بوجود العلة على الحكم لا بعليتها لأنها نسبة يتوقف عليه).

(ش) الاستدلال قد يكون بذات العلة على الحكم كما يقال في القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فيجب به القصاص وهو طريق صحيح بخلاف الاستدلال بعلية العلة للحكم على الحكم فإنه فاسد.

ومثاله أن يقال علية القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص وقد وجد في المثقل فيجب.

واحتج علية للمصنف تبعاً للامام بأمر العلية أمر نسبي بين العلة والحكم فيتوقف ثبوتها على ثبوت المنتسبين اللذين هما العلة والحكم فتتوقف على ثبوت الحكم فيكون إثبات الحكم دوراً واعترض عليه صاحب التحصيل بأن صدق قول القتل سبب لوجوب القصاص لا يتوقف لا على وجود القصاص وهو

اعتراض متقدح لأن النسبة لا تتوقف على وجود المتنسبين في الخارج بل في الذهن.

وحينئذ لا يلزم الدور، قال ولو سلمناه لكن لما فسرت العلة بالمعروف انقطع الدور وهو أيضاً متجه ومراده انقطع الدور الممتنع وإلا فلزوم الدور على تفسير العلة بالمعروف أيضاً واضح.

وللاعتراف بصحة هذين الاعتراضين فر صفي الدين الهندي من تعليل فساد هذه الطريق بهذا الوجه إلى وجه تكلفة وهو أن علية العلة للحكم تتوقف على اقتضاء العلة للحكم وكونه مرتباً عليها لولا المانع بحيث يجب أن يكون، فلو استفيد اقتضاؤها بها وترتبه عليها من العلية لزم الدور.

فإن قلت كيف علية العلة على اقتضاء العلة للحكم وكونه بحيث يجب أن يترتب عليها لولا المانع ولا معنى للعلية إلا هذا والشيء لا يتوقف على نفسه.

قلت هو مغاير له لأن اقتضاء الشيء للحكم وكونه مرتباً عليها لولا المعارض أعم من أن يكون بطريق العلة أو غيرها نعم إذا أضيف الاقتضاء إلى العلة تخصص لكن ذلك لا تقتضي أن يكون عينه، فان هذا التخصيص خارج عن ماهية الاقتضاء وداخل في ماهية العلية فهما متغايران.

سلمنا أنه عينه لكن نقول إن كون الحكم مترتباً على العلة وكونها مقتضية له إما أن يكون عين فعلية فيلزم الاستدل بالشيء على نفسه أو غيرها فيلزم الدور على ما سبق فثبت المقصود على التقديرين وهو امتناع الاستدلال بالعلية على ثبوت الحكم وترتبه على العلة.

قال (الثانية التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضى لأنه إذا أثر معه فدونه أولى قلنا لا يستند العدم المستمر قلنا الحادث يعرف الإلى كالعالم للصانع).

ش تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي يسمى تعليلاً بالمانع، واختلفوا في أنه هل يشترط في صحة هذا التعليل بيان وجود المقتضى.

فذهب جمع إلى اشتراطه وهو اختيار الآمدي وأباه الآخرون وعليه الإمام

وشيعته كالمصنف واختاره الحاجب، ولا يخفى عليك أن هذا الخلاف إنما يتأتى إذا جوزنا تخصيص العلة فأما إذا لم يجوز ذلك فلا يتصور هذا الخلاف لأن التعليل بالمانع حينئذ لا يتصور فضلاً من أن يختلف في أنه مشروط ببيان وجود المقتضى.

كذا قال صفي الدين الهندي وهو متلق من قول الإمام إن هذه المسألة من تفاريع تخصيص العلة فإما إن أنكرناه امتنع الجمع بين المقتضى والمانع.

ولقائل أن يقول هذا غير لازم، فإن المانع من تخصيص العلة جاز أن يقول شرط تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي وجود المقتضى في تلك الصورة ويكون مراده أن هذا الشرط ممتنع ويمتنع بامتناعه تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي.

واحتج المصنف بأن بين المقتضى والمانع معاندة ومضادة والشيء لا يتقوى بضده بل يضعف به، فإذا كان المانع مؤثراً حال ضعفه وهو وجود المقتضى فلأن يكون ذلك حال قوته وهو عدم المقتضى أولى.

واحتج المشترطون بأن المعلول الذي هو عدم الحكم إما أن يكون هو العدم المستمر وذلك باطل لأن المانع حادث والعدم المستمر أزلي ويمتنع استناد الأزلي الحادث، وإن كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب، لأن العدم المتجدد إنما يتصور بعد قيام المقتضى.

وأجاب بأنا لا نسلم امتناع تعليل المتقدم بالمتأخر بمعنى المعرف وحينئذ المعلل هو العدم المستمر وهو جائز بهذا المعنى، كما أن العالم معرف للصانع.

وأجيب أيضاً بأنا نقول المعلل هو العدم المتجدد قلنا ممنوع لأنا لا نعني العدم المتجدد إلا أنه حصل لنا العلم بعدم الحكم من قبل الشرع، ومعلوم أن هذا لا يقتضي تحقق المقتضى.

ولقائل أن يقول ما حكم فيه بالعدم بناء على البراءة الأصلية لا يكون معرفاً من قبل الشرع لأن الشرع لم يرد فيه بشيء وقولهم إن العلة المعرف والمتأخر يعرف المتقدم، قلنا لا يصح أن تكون العلة بمعنى المعرف في هذا المقام

لأنكم اعترفتم من قبل بأن الوصف ليس معرفاً للحكم في الأصل بل هو معرف بالحكم في الأصل معرف للحكم في الفرع، فالوصف معرف إما بالنص إن ورد فيه نص كما قلتم أو بالبراءة الأصلية وعلى التقديرين لا يكون الوصف معرفاً له.

والكلام لم يقع إلا فيه فامتنع استناد العدم في الأصل إلى هذا العدم المتحدد سواء جعلناه معرفاً أو مؤثراً، وإذا عرفت ضعف ما أجاب به فنقول وما استدل به أيضاً ضعيف، لأن للخصم أن يقول لا يلزم من جواز تعليل عدم الحكم بالمانع حال وجود المقتضى الذي هو شرط التعليل به جواز تعليله به حال عدم المقتضى الذي هو مناف لتعليله به.

وأما قولكم إنه قوي حال عدمه ضعيف حال وجوده فلسنا نسلم ذلك، وسند هذا المنع أن وجود المقتضى لما كان شرط تأثيره في عدم الحكم استحال أن يقال إنه يضعف إذ ذاك، وكيف يضعف الشيء حال وجود شرط تأثيره.

ولئن سلمناه فلا يلزم منه أيضاً عدم الجواز، لأن المأخذ في هذا ليس هو القوة والضعف حتى يلزم ما ذكرتم بل غيرها من أدلة نقيمها ومن جملتها الدليل الذي أشرتم إليه وبينا ضعف ما اجبتم به عنه.

قال (الثالثة لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الأصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه).

ش شذ بعض الأصوليين فقال وجود الوصف الذي جعل علة في الأصل لا بد وأن يكون متفقاً عليه وهذا ضعيف، لأنه لما أمكن إثباته بالدليل حصل الغرض وكان اشتراط الاتفاق تعيثاً بل الحق أنه قد يكون ضرورياً ومعلوماً بالبرهان اليقيني ومظنوناً.

واستدل الشيخ أبو إسحاق على بطلان هذا المذهب بأن قائله إن أراد بالإتفاق الذي اشترط اجماع الأمة كلها أدى إلى إبطال القياس لأن نفاة القياس من جملة الأمة، وأكثرهم يقولون إن الأصول غير معللة وإن أراد اجماع القياسيين فهم بعض الأمة وليس قولهم بدليل.

قال (الرابعة الشيء يدفع الحكم كالعدة أو يرفعه كالطلاق أو يدفع و يرفع كالرضاع).

ش الوصف المجعول علة على ثلاثة أقسام:

الأول أن يكون دافعاً للحكم فقط ومثل له المصنف بالعدة فإنها دافعة لحل النكاح إذا وجدت في إبتداء النكاح، وليست رافعة له إذا وجدت في اثنائه، فإن الموطؤة بشبهة تعتد وهي باقية على الزوجية.

وكذا الاحرام يمنع ابتداء النكاح ولا يقطعه، وهذا يلتفت على أن يغتفر في الدوام ما لا يغتفر في الابتداء، وكذلك الأصح صحة رجعة المحرم لتنزيلها منزلة الدوام وتوقيت النكاح مانع في ابتدائه ولا يمنع في دوامه.

فإذا قال أنت طالق غداً أو بعد شهر صح وعقد الذمة لا يجوز مع تهمة الخيانة، ولو اتهمهم بعد العقد لم ينبذ إليهم عهدهم بخلاف الهدنة فإنه ينبذ العقد فيها بالتهمة، ولو نكح حرة لا تفسخ نكاح الأمة خلافاً للمزني، ولو رأى المتيمم الماء في أثناء صلاته أتمها إن كانت مما يسقط فرضها بالتيمم وهو مانع في ابتداء الصلاة، ولو ملك عبداً له عليه دين ففي سقوط الدين وجهان أصحهما لا، وإن كان لا يثبت له على عبده ابتداء، لأن الدوام من القوة ما ليس للابتداء، وهذه قاعدة في الفقه عظيمة كثرت مسائلها، ومن أراد الإحاطة بفروعها فعليه بكتابنا الاشباه والنظائر أتمه الله.

الثاني أن يكون رافعاً للحكم فقط كالطلاق فإنه يرفع حل الإستمتاع ولكن لا يدفعه إذ الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد، ولك أن تقول الرفع أشد من الدفع فإذا صلح الوصف لأن يكون دافعاً بطريق أولى، والطلاق كما رفع حل الاستمتاع دفعه ولكن ليس هذا الدفع والرفع مؤبداً بل قد يزولان بنكاح جديد، والمصنف أراد بكونه لا يدفعه أنه لا يمنع من طريانه، فإنه في القسم الأول منع من الابتداء دون الدوام وفي هذا المنع من الدوام دون الابتداء.

و يتعرج هذا إلى أنه قد يغتفر في الابتداء ما لا يغتفر في الدوام عكس هذه

القاعدة الأولى وهو في مسائل معدودة غير عديدة استقضيناها في كتابنا الاشباه والنظائر كمله الله تعالى.

منها في الملك مضمنى لو اشترى قريبه الذي يعتق عليه صح وعتق عليه فالقرابة منافية لدوام الملك دون ابتدائه.

ومنها لو قتل عتيق زوجته وله منها ولد ثم ماتت قبل الاستيفاء وبعد البينونة فهل نقول وجب لولدها هذا القصاص ثم سقط أو لم يجب أصلاً، ظاهر قول الأصحاب ورث القصاص ولده أنه وجب ثم سقط فقد قارن المسقط وهو البنوة سبب الملك ولم يمنع ابتداء دخول الملك ومنع الدوران، وحكى إمام الحرمين عن شيخه أن القصاص لا يجب وقس على هذا لو زوج عبده بأمته، هل نقول المهر ثم سقط أو لم يجب.

ومنها المفلس يصح أن يستدين مؤجلاً على المذهب ولو حجر عليه بالفلس حل ما عليه من الدين على قول.

ومنها أن الجنون فانه يحل به الديون على وجه ولو أن ولي المجنون استدان له مؤجلاً حيث لا تجوز له الاستقراض له لجاز ذلك.

ومنها لو تكفل ببدن حي فمات انقطعت الكفالة على وجه، ومنها إذا أذن لجاريته ثم استولدها ففي بطلان الإذن اختلف بين الأصحاب، قال الرافعي واتفقوا على أنه يجوز ابتداء أن يأذن للمستولدة.

الثالث أن يكون دافعاً ورافعاً كالرضاع فإنه يمتنع من ابتداء النكاح ومن دوامه إذا طرأ وكذا اللعان إذا طراء قطع ومنع الابتداء وحرم على التأبيد والحق بهذا أم زوجتك فإن نكاحك بنتها إذا وجد مانع من أن يبتدىء عليها عقداً ولو كنت قد عقدت على أمها ولم تدخل بها لجاز لك نكاح بنتها وانقطع به نكاح الأم، وأقسام هذا النوع كثيرة أعني كون الشيء يمنع من الدوام والابتداء.

قال (الخامسة العلة قد يعلل بها ضدان ولكن بشرطين متضادين).

ش هذه المسألة مبنية على جواز تعدد الحكم لعلة واحدة فلنذكر المبني عليه

ثم نعود إلى المبنى عليه ثم نعود إلى المبنى فنقول، ذهبت الجماهير إلى أن العلة الواحدة الشرعية يجوز أن يترتب عليها حكمان شرعيان مختلفاً.

وخالف شرذمة قليلون، وحجة الجمهور أن العلة إن فسرت بالمعرف فجوازه ظاهر إذ لا يمتنع لا عقلا ولا شرعاً نصب امارة واحدة على حكمين مختلفين.

قال الآمدي، وذلك مما لا نعرف فيه خلافاً كما لو قال الشارع جعلت طلوع الهلال أمارة على وجوب الصوم والصلاة، وإن فسرت بالباعث فلا يمتنع أيضاً أن يكون الوصف الواحد باعثاً على حكمين مختلفين أي مناسباً لهما بأمر مشترك بينهما كمناسبة الربا وللشرب للتحريم ووجوب الحد والقتل للقصاص والكفارة وحرمان الميراث، وإن فسرت بالموجب وكانت العلة مركبة لم يمتنع ذلك أيضاً لجواز أن يكون الموجب المركب مصدراً لأثرين مختلفين كما في العلل الفعلية المركبة، وإن كانت بسيطة فكذلك إذ لا يمتنع أن تكون العلة البسيطة موجبة لأثرين مختلفين، لأن القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد مقطوع ببطلانه على أن القول يكون العلة الشرعية موجبة باطل.

وأيضاً دليل الجواز الوقوع وقد وقع كما عرفت، واعتل المانع بما لا يعصم ولا يرتضى ذكره.

إذا عرفت ذلك فإن قلنا بمذهب الجماهير فقد يعلل بالعلة متماثلان كالقتل الصادر من زيد ومن عمرو فإنه يوجب القصاص على كل واحد منهما ولا يتأتى ذلك في الذات الواحد لاستحالة اجتماع المثلين.

وقد يعلل بها مختلفان غير متضادين كالحيض لحرمة الوطء، ومس المصحف.

وقد يعلل بها ملولان متضادان وعلى ذكر هذا القسم اقتصر في الكتاب وذلك لا يكون إلا بشرطين متضادين كالجسم يكون علة للسكون بشرط البقاء في الحيز، وعلة للحركة بشرط الانتقال عنه، وإنما قلنا يشترط فيهما شرطان لأنه لا يمكن اقتضاؤهما لها بلا شرط أصلاً أو لبعضها بشرط دون الآخر وإلا يلزم اجتماع الضدين وهو محال، وإنما قلنا يشترط التضاد في الشرطين لأنه لو أمكن

اجتماعهما كالبقاء في الحيز مع الانتقال مثلاً فعند حصول ذلك الشرطين إن حصل الحكمان أعني السكون والحركة لزم اجتماع الضدين.

وإن حصل أحدهما دون الآخر لزم الترجيح دون مرجح، وإن لم يحصل واحد منهما خرجت العلة عن أن تكون عله فتعين التضاد في الشرطين فاعتمد على هذا التقرير.

قال (الفصل الثاني في الأصل والفرع، أما الأصل فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس لأنه إن اتحدت العلة فالقياس على الأصل الأول وإن اختلفت لم ينعقد الثاني).

(ش) للأصل شرائط الأول ثبوت الحكم فيه لأن القياس عبارة عن إثبات مثل حكم الأصل في الفرع كما عرفت ولا يتأتى ذلك إلا بعد ثبوت الحكم في الأصل.

والثاني أن يكون ذلك الثبوت بدليل لأن الحكم لا بد له من دليل، وأن يكون شرعياً وهذا في الحقيقة شرط ثالث ولكن لما كان الحكم عندنا لا يكون إلا شرعياً لعدم القول بالحسن والقبح اكتفى المصنف بقول بدليل، وأن يكون الدليل على معرفته سمعياً.

وهذا وإن صلح لأن يكون شرطاً رابعاً فاكتفى المصنف عن ذكره بقوله بدليل أيضاً، لأن رأينا أن ما لا يكون طريق معرفته سمعياً لا يكون حكماً شرعياً وهذا ظاهر على مذهبنا.

وقال صفي الدين الهندي يحترز بالحكم الشرعي عن اللغوى والعقلي فأنا بتقدير أن يجري القياس التمثيلي فيهما فإنه ليس قياساً شرعياً بل لغوياً وعقلياً، وكلامنا في اللغوى.

ولقائل أن يقول إذا قلت بجريان القياس فيهما ترتب على ذلك أمر شرعي وهو تحريم النبيذ مثلاً لصدق الخمر عليها قياساً.

والثالث هو المشار إليه بقوله غير القياس وأنت إذا تأملت كلامنا قضيت

عليه بأنه خامس، أن لا يكون الدليل الدال على حكم الأصل قياساً، وهذا الشرط معتبر عند الجماهير من أصحابنا والحنفية.

وخالف فيه بعض المعتزلة والحنابلة وأبو عبدالله البصري لنا أن العلة الجامعة بين القياسين إما أن تكون متحدة أو مختلفة، فإن كان ذكر الأصل الثاني تطويلاً بلا فائدة، لأنه يستثنى عنه بقياس الفرع الثاني على الأصل الأول.

مثاله كما لو قيل من جانبنا الوضوء عبادة فيشترط فيها النية قياساً على الغسل ثم نقيس الغسل في أنه يشترط فيه النية على الصلاة والصوم بجامع كونه عبادة فرض الوضوء إلى الصلاة والصوم بهذا الجامع أولى.

وإن كان الثاني لم ينعقد القياس الثاني لعدم اشتراك الأصل والفرع فيه في علة الحكم كما يقال من جانبنا الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياساً على القرن والرتق ثم يقاس القرن على الجب في الحكم المذكور بجامع فوات الاستمتاع وهو غير موجود في الجذام فلا يصح قياسه عليه.

فرع قد علمت أن حكم الأصل لا بد وأن يكون ثابتاً بدليل سوى القياس ولا ينحصر الدليل المشار إليه في الكتاب والسنة، بل جاز أن يكون إجماعاً لأنه أصل في إثبات الأحكام فجاز القياس على ما ثبت به، ولأنه إذا جاز القياس على ما ثبت بخبر الواحد فلأن يجوز على ما ثبت بالإجماع بطريق أولى، ومن أصحابنا من قال لا يجوز القياس على ما ثبت بالاجماع بل يشترط أن يكون كتاباً أو سنة حكاه الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع

قال (وأن لا يتناول دليل الأصل الفرع وإلا لضاع القياس).

ش الشرط الرابع أن لا يكون دليل الأصل بعينه دليل الفرع أي متناولاً له وإلا لضاع القياس لخلوه عن الفائدة حينئذ بالاستثناء بدليل الأصل عنه، ولأنه حينئذ لا يكون جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً أولى من العكس.

مثاله ما لو قيل من جانبنا فضل لقاتل القتيل بالإسلام فلا يقتل به كما لو قتل المسلم الحربي.

ثم استدل على علية الكفر لذلك بقوله ﷺ «لا يقتل مؤمن بكافر»[1] وكذا لو قسنا السفرجل على البر بجامع الطعم دالين عليه بقوله عليه الصلاة والسلام «لا تبيعوا الطعام بالطعام»[2] الحديث.

قال (وأن يكون حكم الأصل معللاً بوصف معين).

الخامس لا بد وأن يظهر كون ذلك الأصل معللاً بوصف معين لأن رد الفرع إليه لا يصح إلا بهذه الواسطة فلو ادعى عليه شيء مشترك بين الأصل والفرع منهم لم يقبل منه إلا عند بعض المتخذلقين من متأخري الجدليين حيث قلبوه في مجلس المناظرة.

قال (غير متأخر عن حكم الفرع دليل سواه).

(ش) السادس أن يكون حكم الأصل متأخر عن حكم الفرع وهو كقياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية، لأن التبعد بالتيمم إنما ورد بعد الهجرة والتبعد بالوضوء كان قبله.

قال المصنف تبعاً للإمام وهذا يستقيم إذا لم يكن للفرع دليل سوى القياس علة ذلك الأصل المتأخر، لأن قبل ذلك المتأخر إن كان الحكم ثابتاً في الفرع من أنه لا دليل عليه سوى القياس عليه لزم تكليف ما لا يطاق، وأما إذا كان عليه دليل آخر سوى القياس عليه فيجوز كونه متأخراً لزوال المحذور المذكور.

وترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز مليح، وكتب الأصوليين، إلا من نحا نحو الإمام ساكتة عن هذا التفصيل.

---

(١) رواه أبو داود (٢٥٢/٤) والنسائي (٢٤/٨).
والبخاري: كتاب العلم، من حديث أبي جحيفة قال: قلت لعلي: هل عندكم كتاب؟ قال: إلا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل مسلم، وما في هذه الصحيفة قال: العقل وفكاك الأسير، وألا يقتل مسلم بكافر.

(٢) لم أجد الحديث بهذا اللفظ، والذي رواه أحمد ومسلم عن معمر بن عبدالله قال: كنت أسمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «الطعام بالطعام مثلاً بمثل» وكان طعامنا يومئذ الشعير.
(نيل الأوطار ٢١٨/٥).

ولقائل أن يقول إذا كان للفرع دليل آخر سواه فكيف يكون هذا الذي سميتموه بالأصل أصلاً له وهو لم يتفرع عنه ولم ينبن عليه، نعم هو صالح لأن يكون أصلاً بمعنى أنه لو يوجد حكمة المستند إلى غير هذا الأصل لوجد مستنداً إليه.

قال (وشرط الكرخي عدم مخالفة الأصول أو أحد أمور ثلاثة التنصيص على العلة والإجماع على التعليل مطلقاً وموافقة أمور أخر والحق أنه يطلب الترجيح بينه وبين غيره).

جعل الكرخي من شروط الأصل كونه غير مخالف في الحكم للأصول الثابتة في الشرع أو وجدان أحد أمور ثلاثة على تقدير مخالفته لها.

أولها تنصيص الشارع على علة ذلك الحكم، قال فإن التنصيص على علتيه كالتصريح بوجوب القياس عليه.

وثانيها إجماع الأمة على تعليل ذلك ولا يضر مع هذا الاجماع إن يختلفوا في علته وإلى هذا أشار المصنف بقوله مطلقاً.

وثالثها أن يكون القياس عليه موافقاً للقياس على أصول أخر كالتخالف عن إختلاف المتابيعين في قدر الثمن إذا لم يكن لأحد منهما بينة فإنه وإن كان مخالفاً لقياس الأصول لأن قياس الأصول يقتضي قول المنكر إذ الأصل عدم شغل ذمته بما يدعيه البائع من القدر الزائد، لكن ثم أصل آخر يوافقه، وهو أن المشتري ملك المبيع علية فالقول قول من ملك عليه أصله الشفيع من المشتري إذا اختلفا في قدر ثمن الشقص، فإن القول قول المشتري لأن الشفيع يملك عليه الشقص، ولذلك قسنا في التحالف على الاختلاف ثمن المبيع ما عدا المبايعات من عقود المعاوضات كالسلم والإجازة والمساقاة والقراض والجعالة والصلح عن الدم والخلع والصداق والكتابة.

وذهب أكثر أصحابنا وبعض الحنفية إلى جواز القياس على ما خالف قياس الأصول مطلقاً، والمختار عند المصنف تبعاً للإمام أنه بطلب الترجيح بين ذلك الأصل وبين غيره من الأصول المخالفة له، ويلحق الفرع بالراجح منهما، هذا شرح ما في الكتاب والموضع يزيد بسطه في الكلام:

وقد أحسن الغزالي في هذا الفصل ونحن لا نعد بكلامه فنقول من شروط حكم الأصل أن لا يكون خارجاً عن قاعدة القياس، وهذا مما أطلق وهو محتاج إلى تفصيل، فاعلم أن وصف الحكم بهذه الصفة باعتبارات.

الأول القاعدة المشروعية ابتداء من غير أن تقطع عن أصل آخر التي لا يعقل معناها فلا يقاس عليها لتعذر العلة.

قال الغزالي فيسمى هذا خارجاً عن القياس تجوز إذ معناه أنه ليس منقاساً لأنه لم يدخل في القياس حتى يخرج عنه، ومثاله المقدرات في إعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وجميع التحكمات المبتدأة التي لا ينقدح فيها معنى.

الثاني ما استثني عن قاعدة عامة ولا يعقل معناه من غير أن تنسخ تلك القاعدة فلا يقاس عليه أيضاً لأنه فهم ثبوت الحكم في المستثنى على الخصوص، وفي القياس ابطال الخصوص مثل تخصيصه عليه الصلاة والسلام خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيص أبي بردة في الأضحية بالعناق.

الثالث ما استثني عن قاعدة لمعنى يعقل فهذا بقياس عليه مثاله استثناء العرايا فإنه لم يرد ناسخاً لعلة الربا وإنما استثني فنقيس عليه العنب على الرطب وهذا القسم هو وقع فيه كلام المصنف واختلاف العلماء على الأقوال الثلاثة التي قد عرفها ولا يتجه جريان الخلاف في غيره.

والرابع ما شرع مبتدأ غير مقتطع عن أصول أخر وهو معقول المعنى لكنه عديم النظر فلا يقاس عليه لأنه لا يوجد له نظير خارج مما يتناوله النص والإجماع، فالمانع من القياس فقد العلة في غير المنصوص معلل بعلة قاصرة، ومثاله رخص السفر، والمسح على الخفين، رخصة المضطر في أكل الميتة، وتعلق الأرش برقبة العبد، وإيجاب غرة الجنين، والشفعة في العقار، وخاصية الإجارة والنكاح وحكم اللعان والقسامة ونظائرها.

وعد الغزالي من جملتها ضرب الدية على العاقلة وذلك قول منه بأنها معقولة المعنى مخالف إمامه، و يساعد ما أوردناه بحثاً فيما تقدم، فإن هذه القواعد

متباينة المأخذ فلا يقال بعضها خارج عن قياس البعض، بلى لكل واحد معنى ينفرد به لا يوجد له نظير، فليس البعض بأن يوضع أصلاً ويجعل الآخر خارجاً عن قياسه بأولى عن عكسه، ولا ينظر فيه إلى كثرة العدد وقلته.

وتحقيقه أنا نعلم أنه إنما جوز المسح على الخف لعسر النزع ومسيس الحاجة إلى استصحابه فلا نقيس عليه والقفازين وما لا يستر جميع القدم، لا لأنه خارج عن القياس لكن لأنه لا يوجد ما يساويه في الحاجة، وكذا رخصة السفر ثابتة للمشقة ولا يقاس عليها مشقة أخرى لأنه لا يشاركها غيرها في جملة معانيها ومصالحها لأن المرض لا يحوج إلى الجمع بل إلى القصر.

وقد قصر في حقه بالرد من القيام إلى القعود ولما سواه في حاجة الفطر سوى الشرع بينهما، وكذلك قولهم تناول الميتة للمضطر رخصة خارجة عن القياس غلط، لأنه إن أريد به أنه لا يقاس عليه غير المضطر فلأنه ليس في معناه وإلا فنقيس الخمر على الميتة والمكره على المضطر فهو منقاس، وكذلك بداية الشرع بأيمان المدعي في القسامة لشرف أمر الدم ولخاصية لا يوجد مثلها في غيره، ولأنه عديم النظير وأقرب شيء إليه البضع.

وقد ورد تصديق المدعي باللعان على ما يليق به، وكذلك ضرب الدية على العاقلة كان ذلك رسم الجاهلية قرره الشرع لكثره وقوع الخطأ وشدة الحاجة إلى ممارسة السلاح ونظير له في غير الدية، وهذا مما يكثر، وهو يعرف أن قول الفقهاء تأقت الإجارة خارج عن قياس البيع والنكاح خطأ كقولهم تأبد البيع والنكاح خارج عن قياس الإجارة فتأقت المساقات خارج عن قياس تأبد القراض خارج عن قياس تأقت المساقاة، فإذن هذه الأقسام الأربعة لا بد من فهم تباينها بحصول الوقوف على سر هذا الأصل.

الخامس ما شرع مبتدأ من غير اقتطاع عن أصول أخر وهو معقول المعنى وله نظائر وفروع، فهذا هو الذي يجري فيه القياس وفي جزئياته تنافر القياسيين واضطراب آراء الجدليين.

قال (وزعم عثمان البتي قيام ما يدل على جواز القياس عليه وبشر

المريسي [1] الإجماع عليه أو التنصيص على العلة وضعفهما ظاهر).

(ش) هذان بحثان:

الأول لا يشترط في الأصل أن يقوم دليل على جواز القياس عليه بحسب الخصوصية نوعية كانت أو شخصية، بل كل حكم انقدح فيه معنى مخيل غلب على الظن اتباعه فإنه يجوز أن يقاس عليه.

والثاني لا يشترط في الأصل انعقاد الإجماع على أن حكمه معللا وإن ثبتت عليته بالنص.

وخالف عثمان [2] البتي في الأول فزعم اشتراط قيام ما يدل على جواز القياس علية بحسب الخصوصية النوعية، فإن كانت المسألة من مسائل البيع مثلاً فلا بد من دليل على جواز القياس في أحكام البياعات أو في النكاح فكذلك.

وخالف بشر بن غياث المريسي في الثاني، فزعم اشتراط قيام الإجماع عليه أو التنصيص على العلة.

قال صاحب الكتاب (وضعفهما ظاهر) يعني مذهب عثمان وبشر، وهو كما قال فقد استعملت الصحابة رضي الله عنهم القياس من غير بحث عن ذلك، وأيضاً أدلة القياس مطلقة من غير تقييد باشتراط شيء مما ذكراه.

قال (وأما الفرع فشرطه ثبوت العلة فيه بلا تفاوت وشرط العلم به والدليل على حكمه إجمالاً ورد بأن الظن يحصل بدونهما).

---

(١) هو: أبو عبد الرحمن: بشر بن غياث المريسي، فقيه متكلم، كان مرجئاً، وإليه تنسب الطائفة المريسية من المرجئة. توفي ببغداد سنة ٣١٨ هـ.
(الأعلام للزركلي ١/١٤٧).

(٢) هو: أبو عمرو: عثمان بن مسلم البتي، البصري، روى عن أنس، والشعبي، وصالح بن أبي مريم، وروى عنه سغبة والثوري، وغيرهما.
توفي سنة ١٤٣ هـ.
(خلاصة تذهيب الكمال ٢/٢٢١).

(ش) ذكر المصنف مما اشترط في الفرع واحداً يوفق عليه وآخرين لا يوافق عليهما.

أما الأول فأن تكون العلة الموجودة فيه مثل علة حكم الأصل من غير تفاوت البتة لا في الماهية ولا في القدر، أي في النصفان فأما في الزيادة فلا يشترط إذ قد يكون في الفرع أولى كقياس الضرب على التأفيف.

والدليل على هذا الشرط أن القياس إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم، فإذا لم توجد علة حكم الأصل في الفرع لا يحصل إثبات حكمه فيه.

وأما الثاني فشرط أن يكون وجود العلة في الفرع معلوماً لا مظنوناً.

وأما الثالث فشرط دلالة دليل غير القياس على ثبوت الحكم في الفرع بطريق التفصيل، وهذا ذكره أبو هاشم وقال لولا أن الشرع ورد بميراث الجد جملة لما نظر الصحابة رضي الله عنهم في توريث الجد مع الأخوة، ورد المصنف هذين القولين بأن ظن ثبوت الحكم في الفرع يحصل بدون حصول هذين الأمرين والعمل بالظن واجب فلا يشترطان.

ورد الغزالي إلى قول أبي هاشم بأن الصحابة رضي الله عنهم قاسوا قوله أنت على حرام على الطلاق والظهار واليمين ولم يكن ورد فيه حكم لا على العموم ولا على الخصوص.

وقد أهمل المصنف من شروط الفرع كون حكمه مماثلاً لحكم الأصل إما نوعاً كقياس وجوب القصاص في النفس في صورة القتل بالمثقل على وجوبه فيها في القتل بالمحدد، أو جنساً كإثبات ولاية النكاح على البنت الصغيرة بالقياس على إثبات الولاية في مالها، فإن المماثلة إنما هي في جنس الولاية لا في نوعها، وهذا شرط معتبر بلا شك و يدل عليه قولنا القياس إثبات مثل حكم معلوم في معلوم.

فإن قلت كلامكم هنا ناطق بأن كون حكم الفرع مماثلاً لحكم الأصل شرط

وكذا وجود العلة فيه بلا تفاوت وظاهر ما ذكرتم في تعريف القياس يقتضي أنهما ركنان إذ قلتم إنه إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم، وإنما يذكر في الحد الأركان دون الشرائط.

قلت الذي ذكرناه هنا أنه شرط للفرع، وما ذكرناه في التحديد يقتضي أن يكون ركناً في القياس، ولا امتناع في أن يكون الشيء ركنا لمجموع و يكون شرطاً لبعض أجزائه كقراءة الفاتحة ركن في الصلاة وشرط لصحة القيام وكذلك التشهد بالنسبة إلى القعود بل أركان الصلاة كلها بهذه المثابة، فإن بعضها شرط لصحة البعض الآخر.

قال (تنبيه يستعمل القياس على وجه التلازم ففي الثبوت يجعل حكم الأصل ملزوماً وفي النفي نقيضه لازماً مثل لما وجبت الزكاة في مال البالغ للمشترك بينه وبين مال الصبي وجبت في ماله ولو وجبت في الحلي لوجبت في اللآلىء قياساً عليه واللازم منتف فالملزوم مثله).

(ش) القياس أكثر ما يستعمل لا على وجه التلازم، ولما اشتمل الباب على الكثير منه نبه المصنف بهذه الجملة على أنه لا ينحصر في ذلك بل قد يستعمل أيضاً على وجه التلازم، وذلك بأنه يصرح فيه بصيغة الشرطية وذلك قد يكون في الإثبات وقد يكون في النفي، فإذا استعمل في الثبوت يجعل حكم الأصل ملزوماً لحكم الفرع وحكم الفرع لازماً والعلة المشتركة بياناً للملازمة حتى يلزم من ثبوت حكم الأصل حكم الفرع، وإذا استعمل في النفي جعل حكم الفرع ملزوماً من ثبوت حكم الأصل حكم الفرع، وإذا استعمل في النفي جعل حكم الفرع ملزوماً ونقيض حكم الأصل لازماً والعلة المشتركة دليلا على الملازمة حتى يلزم في الأول من وجود اللازم، وفي الثاني من نفي اللازم نفي الملزوم.

مثال الأول لما وجبت الزكاة في مال البالغ للعلة المشتركة بينه و بين مال الصبي وهي دفع حاجة الفقراء لزم أن تجب في مال الصبي، ولو لم يستعمله على وجه التلازم لقلت تجب الزكاة في مال الصبي قياساً على البالغ بجامع دفع

حاجة الفقراء فجعلت في التلازم ما كان أصلا وهو مال البالغ ملزوماً لما كان فرعاً وهو مال الصبي، والعلة المشتركة دليل الملازمة.

ومثال الثاني لو وجبت الزكاة في الحلي لوجبت في اللآلىء واللازم منتف لأنها باجماع الخصمين لا تجب في اللآلىء، فالملزوم الذي هو الوجوب في الحلي مثله، وبيان الملازمة اشتراكهما في المشترك وهو الزينة ولو لم تستعمله على وجه التلازم لقلت لا زكاة في الحلي قياساً على اللالىء بجامع الزينة، واعلم أن المقدمة المنتجة في جانب الثبوت قد استعمل المصنف فيها لما لافادتها ذلك، واستعمل في المنتجة في جانب النفي لفظه «لو» لدلالتها على امتناع الشيء لامتناع غيره وهذا منتهى القول في كتاب القياس والحمدلله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

قال (الكتاب الخامس في دلائل اختلف فيها وفيه بابان الأول في المقبولة منها وهي ستة، الأول الأصل في المنافع الإباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعاً قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده أحل لكم الطيبات وفي المضار التحريم لقوله ﷺ لا ضرر ولاضرار في الإسلام) ش هذا الكتاب معقود للمدارك التي وقع الاختلاف بين المجتهدين المعتبرين في أنها هل هي مدارك للأحكام أم لا، أولها الأصل في المنافع الأذن وفي المضار المنع خلافاً لبعضهم، وهذا بعد ورود الشرع، وأما قبله فقد تقدم تقريره في مسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع، واستدل المصنف على أن الأصل في المنافع الإباحة بآيات، الأولى قوله تعالى﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾[1] واللازم يقتضي التخصيص بجهة الانتفاع فيكون الانتفاع بجميع ما في الأرض جائزاً إلا الخارج بدليل، والثانية قوله تعالى ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زينةَ الله التِي أخرَجَ لِعِبَادِهِ والطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾[2] انكر على من حرم زينته فوجب أن يثبت حرمتها ولا

---

(١) سورة البقرة آية (٢٩).

(٢) سورة الأعراف آية (٣٢).

حرمة شيء منها وإذا انتفت الحرمة ثبتت الإباحة، والثالثة قوله تعالى ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيباتِ﴾(١)واللام في لكم للاختصاص على جهة الانتفاع كما عرفت، وليس المراد بالطيبات الحلال، وإلا يلزم التكرار بل المراد ما تستطيبه النفوس، واستدل على أن الأصل في المضار التحريم بما روى الدارقطني من قوله ﷺ «لا ضرر ولاضرار» (٢) قال النووي في الأذكار حديث حسن، وجه الاحتجاج أن الحديث دال على نفي الضرر وليس المراد نفي وقوعه ولا إمكانه فدل على أنه لنفي الجواز، و يدل عليه قوله ﷺ في لفظ آخر للحديث رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه «من ضار أضر الله به» وإن انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى.

(تنبيه) الضرر ألم القلب كذا قاله الأصوليون واستدلوا عليه بأن الضرب يسمى ضراراً وكذا تفويت المنفعة والشتم والإستخفاف فجعل اللفظ اسماً للمشترك بين هذه الأمور وهو ألم القلب دفعاً للاشتراك، والذي قاله أهل اللغة أن الضرر خلاف النفع وهو أعم من هذه المقالة.

قال (قيل على الأول اللام تجيء لغير النفع كقوله تعالى وإن أسأتم فلها وقوله تعالى ولله ما في السموات قلنا مجاز لاتفاق أئمة اللغة على أنها للملك ومعناه الاختصاص النافع بدليل قولهم الجل للفرس قيل المراد الاستدلال قلنا هو حاصل من نفسه فيحتمل على غيره) ش اعترض على دليل اباحة المنافع بوجهين أحدهما أنا لا نسلم أن اللام تقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع و يدل عليه قوله تعالى ﴿وإن أسأتُم فَلَها﴾(٣) وقوله ﴿ولله مَا في السَّمواتِ ومَا في الأرْضِ﴾(٤) إذ يمتنع في هاتين الآيتين أن تكون لاختصاص المنافع، أما الأولى فلاستحالة حصول النفع في الإساءة، وأما الثانية فلتنزهه تعالى عودة النفع إليه، وأجاب بأن استعمال اللام فيما ذكرتم من الآيتين مجاز لاتفاق أئمة اللغة على أن اللام موضوعة للملك، ومعنى الملك الاختصاص النافع لأنه يصح اطلاقها عليه كما تقول: الجل للفرس فيكون حقيقة في الاختصاص النافع، ويحمل في غيره على المجاز دفعاً للاشتراك، واعترض القرافي على هذا الجواب

(١) سورة المائدة آية (٣).
(٢) تقدم تخريجه قريباً.
(٣) سورة الإسراء آية (٧).
(٤) سورة آل عمران آية (١٨٩).

بأن جعلها حقيقة في مطلق الاختصاص أولى من الاختصاص النافع حذراً من الاشتراك والمجاز وموافقة لقول النحاة اللام للاختصاص بالمنافع خلاف الأصل وهو منقدح، ولهم الجل للفرس لا دلالة فيه إلا على صحة استعمالها في الاختصاص النافع، ولا يدل على نفي استعمالها في الاختصاص الذي لا ينفع، ثم ادعى أن اللام للملك وفسره بالاختصاص النافع والملك أخص من الاختصاص النافع، ألا ترى أن من لا يملك كالعبد يقدر الاختصاصات من الاصطياد والاحتطاب وغيرها، وأيضاً فهذه الدعوى تخالف قوله في القياس اللام للتعليل، الثاني سلمنا أن اللام للاختصاص النافع، ولكن لا يلزم منه إباحة جميع الانتفاعات بل المراد مطلق الانتفاع ويحمل على الاستدلال بالمخلوقات على وجود الخالق، وأجاب بأن الاستدلال على الخالق يحصل لكل عاقل من نفسه، إذ يصح أن يستدل بنفسه على خالقه فليحمل الانتفاع في الآيات على غيره ولا يحمل عليه لإمتناع تحصيل الحاصل، فإن قلت لا نسلم أنه يلزم تحصيل الحاصل وهذا لأن الانتفاع بالإستدلال الثاني غير الانتفاع بالإستدلال بنفسه ضرورة أنه يحصل تأكيد العلم الأول، قلت الدليل على كونه تحصيلاً للحاصل أن الحاصل بالاستدلال الأول هو العلم بوجود الصانع وما هو من لوازمه، والحاصل بالثاني هو هذا، وقولك يحصل تأكيد العلم ممنوع بناء على أن العلم لا يقبل التأكيد، سلمناه لكن الحمل على غير هذه الفائدة فائدة تأسيسية، وهي أولى من التأكيدية، سلمنا أن المراد مطلق الانتفاع ولكنه كما ذكرتم يصدق بصورة وإذا كان الإنتفاع بفرد من أفراد الانتفاعات مأذون فيه لزم الإذن في الكل، لأنه لا قائل بالفصل هذا شرح ما في الكتاب.

واعتراض القرافي بعد تسليم أن الأخبار عن اختصاص الخلق بالمنافع بأن الانتفاع لا يدل على أنه لا حجر فيها لأنه صادق بأن الانتفاع لا يصدر إلا منا، سواء كان مباحاً أو محرماً، فجاز أن يصدق الاختصاص بالانتفاع مع الثواب على تركه أو ترك بعضه أو فعل بعضه، كما تقول وطء النساء حلال لبني آدم لم يجعل لغيرهم في الوجود وإن عوقب على البعض.

ولقائل أن يقول لا يصدق اختصاصهم بها مع صدق المعاقبة ولا تحصل المنة

مع ذلك أيضاً، واعترض صفي الدين الهندي على الاستدلال بقوله أحل لكم الطيبات بأنه لا يفيد العموم لأنه يجوز أن يكون للعهد، وهو ما أحل في الشرع مما يستطاب طبعاً، وحينئذ لا يحمل على العموم لتقدم العهد عليه، ولك أن تقول يلزم مما قررت أن يكون قوله أحل خبر إلا إنشاء، والحمل على الإنشاء أولى لكونه أكثر فائدة، على أنا لا نسلم أن ما أحل في الشرع يجوز أن يكون معهوداً هنا لأنه لم يتقدم له ذكر في الكلام ولا تعلق بحال الخطاب والمعهود ليس إلا ما كان كذلك، وأما الإستدلال بقوله قل من حرم زينة الله فهو مبني على أن المفرد المضاف يفيد العموم، فإن قلت لا نسلمه ولو سلمناه فالدليل خاص بالزينة والدعوة عامة.

قلت أما الأول فبين في موضعه، وأما الثاني فإذا دل على الزينة دل على ما لا زينة فيه من المنافع ضرورة أنه لا قائل بالفصل كما علمت، نعم لقائل أن يقول الآية دالة على عدم الحرمة ولا يلزم من ذلك الإباحة إلا أن يستدل مع ذلك باللام في قوله أخرج لعباده من حيث أنها للاختصاص النافع على ما سلف.

(فائدة) قد علمت قول الجماهير أن الأصل في امنافع الإباحة ولك أن تقول الأموال من جملة المنافع، والظاهر أن الأصل فيها التحريم لقوله ﷺ إن دماءكم وأموالكم الحديث، وهو أخص من الدلائل المتقدمة التي استدلوا بها على الإباحة فيكون قاضيا عليها إلا أنه أصل طارىء على أصل سابق، فإن المال من حيث كونه من المنافع الأصل فيه الإباحة بالدلائل السابقة، ومن خصوصية الأصل فيه التحريم بهذا الحديث.

قال (الثاني الاستصحاب حجة خلافاً للحنفية والمتكلمين)

(ش) الاستصحاب يطلق على أوجه أحدها استصحاب العدم الأصلي وهو الذي عرف العقل نفيه بالبقاء على العدم الأصلي كنفي وجوب صلاة سادسة وصوم شوال فالعقل يدل على انتفاء وجوب ذلك لا لتصريح الشارع لكن لأنه لا مثبت للوجوب فبقي على النفي الأصلي لعدم ورود السمع به، والجمهور على العمل بهذا، وادعى بعضهم فيه الاتفاق، فإن قلت قصارى دلالة الاستصحاب الظن وعدم وجوب

الصلاة السادسة وصوم شوال قطعي فكيف يستفاد من الاستصحاب، قلت عدم السمعي الناقل قد يكون معلوماً كما في هذين المثالين و يدل الاستصحاب فيه على القطع، وقد يكون مظنوناً كعدم وجوب الوتر والأضحية وزكاة الخيل والحلي.

والثاني استصحاب العموم إلى أن يرد مخصص وهو دليل عند القائلين به واستصحاب النص إلى أن يرد ناسخ وهو دليل على دوام الحكم ما لم يرد النسخ كما دل العقل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يرد سمع متغير.

الثالث استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه كالملك عند جريان فعل الملك وكشغل الذمة عند جريان اتلاف أو إلزام فإن هذا وإن لم يكن حكماً أصلياً فهو شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً، ولولا دلالات الشرع على دوامه إلى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه، فالاستصحاب ليس بحجة إلا مما دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير، كما دل على البراءة العقلية وعلى الشغل السمعي وعلى الملك الشرعي.

ومن هذا القبيل الحكم بتكرر الأحكام عند تكرار أسبابها كشهور رمضان ونفقات الأقارب عند مسيس الحاجات وأوقات الصلوات، لأنه لما عرف حملة الشريعة قصد الشارع صلوات الله عليه إلى نصبها أسباباً وجب استصحابها ما لم يمنع منه مانع، فإذن الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير، أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في الطلب.

والرابع استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف مثاله من قال إن المتيمم إذا رأى الماء في خلال الصلاة مضى في الصلاة لأن الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها وطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع الفجر وسائر الحوادث، فنحن نستصحب دوام الصلاة حتى يدل الدليل على أن رؤية الماء قاطعة، فهذا ليس بحجة عند كافة المحققين، وذهب الصيرفي والمزني وأبو ثور إلى صحته وهو مذهب داود، قال الشيخ أبو اسحاق وكان القاضي يعني أبا الطيب

يقول داود لا يقول بالقياس الصحيح، وهنا يقول بقياس فاسد لأنه يحمل حالة الخلاف على حالة الإجماع من غير علة جامعة وللخصم في هذا أن يقول أجمعنا على أن رؤية الماء قبل الدخول في الصلاة مبطلة فكذا بعد الدخول استصحاباً لحال، وكذا إذا كان الكلام في زوال ملك المرتد بالردة ويؤدي ذلك إلى تكافؤ الأدلة، وهذه الأقسام الأربعة وردها الغزالي كما ذكرناها.

والخامس الاستصحاب المقلوب وهو استصحاب الحال في الماضي، كما إذا وقع البحث في أن هذا المكيال مثلاً هل كان على عهد رسول الله ﷺ، فيقول القائل نعم إذ الأصل موافقة الماضي للحال، وكما إذا رأيت زيداً جالساً في مكان وشككت هل كان جالساً فيه أمس فيقضى بأنه كان جالساً فيه أمس استصحاباًمقلوباً، وأعلم أن الطريق في إثبات الحكم به يعود إلى الاستصحاب المعروف، وذلك لأنه لا طريق له إلا قولك لو لم يكن جالساً أمس لكان الاستصحاب يقضي بأنه غير جالس الآن، فدل على أنه كان جالساً أمس.

وقد قال به الأصحاب في صورة واحدة، وهي ما إذا اشترى شيئاً وادعاه مدع وأخذه منه بحجة مطلقة، فإن أطبق عليه الأصحاب ثبوت الرجوع له على البائع بل لو باع المشتري أو وهب وانتزع المال من المتهب أو المشتري منه كان للمشتري الأول الرجوع أيضاً وهذا استصحاب للحال في الماضي، فإن قيل السنة لا توجب الملك ولكنها تظهره فيجب أن يكون الملك سابقاً على إقامتها، ويقدر له لحظة لطيفة، ومن المحتمل انتقال الملك من المشتري إلى المدعي، ولكنهم استصحبوا مقلوباً وهو عدم الانتقال منه فيما مضى استصحاباً للحال، وقال الأصحاب فيما إذا وجدنا ركازاً مدفوناً في الأرض ولم يعرف هل هو من دفين الجاهلية أو الإسلام، فالمنقول عن نصه أنه ليس بركاز، وفيه وجه أنه ركاز لأن الموضع يشهد له، وعلى هذا الوجه استصحبنا مقلوباً لأنه استدللنا بوجه، أنه في الإسلام، على أنه كان موجوداً قبل ذلك.

وإذا عرفت هذه الأقسام فنقول اختلف الناس في استصحاب الحال المشار إليه في القسم الثاني والثالث وكذا الأول إن لم نجعله محل وفاق على مذاهب بعد اتفاقهم على أنه لا بد من استفراغ الجهد في طلب الدليل وعدم وجدانه.

أحدها أنه حجة وبه قال الأكثرون وهو مختار الإمام وأتباعه منهم المصنف.

والثاني أن ليس بحجة، وبه قال الحنفية كما نقله في الكتاب تعباً لغيره وكثير من المتكلمين، والثالث ما اختاره القاضي أبو بكر في كتابه التقريب والإرشاد أنه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى فإن لم يكلف إلا أقصى الطلب الداخل في مقدوره على العادة فإذا فعل ذلك ولم يجد دليلاً أخذ بنفي الوجوب ولا يسمع منه إذا انتصب مسؤولاً في مجالس المناظرة، فإن المجتهدين إذا تناظرا وتذاكرا طرق الإجتهاد فما يفي المجيب قوله لم أجد دليلاً على الوجوب، وهل هو في ذلك إلا مدع فلا يسقط عنه عهدة الطلبة بالدلالة، وهذا التفصيل عندنا حق متقبل. والرابع وهو المعمول به عند الحنفية كما صرح به أصحابهم في كتبهم أنه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصلح لابداء العذر والدفع، ولذلك قالوا حياة المفقود باستصحاب الحال تصلح حجة لابقاء ملكه لا في إثبات الملك له في مال مورثه، والخامس أنه يصلح للترجيح فقط.

قال (لنا أن ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاؤه ولولا ذلك لما تقررت المعجزة لتوقفها على استمرار العادة ولم تثبت الأحكام الثابتة في عهده عليه السلام لجواز النسخ، ولكان الشك في الطلاق كالشك في النكاح، ولأن الباقي يستغني عن سبب أو شرط جديد، بل يكفيه دوامها دون الحادث ويقل عدمه لصدق عدم الحادث على ما لا نهاية له فيكون دوامها راجحاً) ش استدل على حجية الاستصحاب بأوجه.

أحدها أن ما علم حصوله في الزمان الأول ولم يظهر زواله ظن بقاؤه في الزمن الثاني ضرورة، وحينئذ فيجب العمل به على علم من وجوب العمل بالظن.

الثاني أنه لو لم يكن حجة لما تقررت المعجزة لأنها فعل خارق للعوائد ولا يحصل هذا الفعل إلا عند تقرير العادة ولا معنى للعادة إلا العلم بوقوعه على وجه مخصوص فبي الحال يقتضي اعتقاد أنه لو وقع لما وقع إلا على ذلك الوجه وهذا عين الاستصحاب.

الثالـث أنه لو لم يكن حجة لم تكن الأحكام الثابتة في عهد النبي ثابتة في زماننا وتلازم باطل فكذا الملزوم، وجه الملزمة أن دليل ثبوت الأحكام في زماننا هو اعتقاد استمرارها على ماكانت عليه، وهذا هو الاستصحاب فإذا لم تكن حجة لم يمكن الحكم بثبوتها لجواز تطرق النسخ.

الرابع لو لم تكن حجة لتساوى الشك في الطلاق والشك في النكاح لاشتراكهما في عدم حصول الظن بما مضى وهو باطل اتفاقاً إذ يباح للشاك في الطلاق دون الشاك في النكاح، ولك أن تجعل هذه الأوجه الأربعة وجهاً واحداً في الدليل فنقول ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاؤه، وتجعل الأوجه الثلاثة دليلاً على ظن البقاء، فنقول لو لم يظن بقاؤه لما تقررت المعجزة ولم تثبت الأحكام الثابتة في عهده عليه السلام ولتساوي الشك في الطلاق والنكاح وعلى ذلك جرى العبري في شرحه، وكلام المصنف محتمل للأمرين، فارن قوله ولولا ذلك يحتمل أن يريد ولولا حجة الاستصحاب، وأن يريد ولولا ظن البقاء.

الخامس أن الباقي لا يفتقر إلى سبب جديد وشرط جديد بل يكفيه دوام السبب، والشرط أي لا يحتاج إلى مؤثر، والحادث مفتقر إلى هذين، فيكون الباقي راجحاً في الوجود على الحادث، والعمل بالراجح واجب، فيجب العمل بالإستصحاب لا استلزامه العمل بالباقي، وإنما قلنا إن الباقي مستغن عن المؤثر لأنه لو افتقر إليه فإما أن يصدر منه والحالة هذه أثر أو لا، وهذا الثاني محال، لأن فرض مؤثر مفتقر إليه مع أنه لم يصدر منه أثر البتة جمع بين النقضين، الأول إن كان أثره عين ما كان حاصلاً قبله فيلزم تحصيل الحاصل، وإن كان غيره فيقتضي أن يكون الأثر الصادر عنه حادثاً لا باقياً، والفرض خلافه، ولما كان افتقار الباقي إلى المؤثر يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة كان باطلاً، وأما كون الحادث مفتقراً إليه فتفق عليه بين العقلاء هذا تقرير الدليل المذكور، وعليه من الإعتراضات والأجوبة عنها ما لا يحتمل هذا الشرح ذكره، قوله ويقل عدمه هذا يصلح أن يكون دليلاً سادساً، وأن يكون دليلا على أن الباقي راجح في الوجود على الحادث وتقريره أن عدم الباقي أقل من عدم الحادث،

لأن عدم الحادث صادق على ما ليس له نهاية بخلاف عدم الباقي فإنه مشروط بوجود الباقي وهو متناه فلا يصدق على ما لا نهاية له، وإذا وضح أن عدم الباقي أقل من عدم الحادث كان وجوده أكثر من وجوده، والكثرة مرجحة والله أعلم.

(خاتمة) قد علمت أن الاستصحاب هو ثبوت أمر في الثاني لثبوته في الأول لعدم وجدان ما يصلح أن يكون مغيراً بعد البحث التام، وينشأ من هذا البحث في أن مجرد الظهور هل يصلح أن يكون معارضاً له وهذه هي قاعدة الأصل، والظاهر المشهور في الفقه، وللشافعي فيما إذا تعارض أصل وظاهر غالباً قولان وقد أتينا في كتابنا الأشباه والنظائر أتمه الله تعالى في هذه القاعدة بعد تحقيقها من سرد فروعها ما تقر الأعين فعليك به، وعلمت أيضاً أن الأصل لا يدفع بمجرد الشك والاحتمال أخذاً بالاستصحاب، وهذا معنى القاعدة المشهورة في الفقه أن اليقين لا يرفع بالشك، فإنه مع وجدان الشك لا يقين ولكن استصحاب لما تيقن في الماضي وهو الأصل، وأطلق عليه اليقين مجازاً، وقد قال أبو العباس بن القاص لا يستثنى من هذه القاعدة إلاإحدى عشرة مسألة فيها بمجرد الشك، وقد سردناها في الأشباه والنظائر وزدنا ما أمكن مع التحري في كل ذلك فلا نطل بذكره هنا.

قال (الثالث الاستقراء مثاله الوتر يؤدي على الراحلة فلا يكون واجباً لاستقراء الواجبات وهو يفيد الظن والعمل به لازم لقوله ﷺ نحن نحكم بالظاهر).

(ش) الإستقراء ينقسم إلى تام وناقص، فأما التام فهو إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي وهو هو القياس المنطقي وهو يفيد القطع، مثاله كل جسم متحيز فإنا استقرينا جميع جزئيات الجسم فوجدناها منحصرة في الجماد والنبات والحيوان، وكل منها متحيز فقد أفاد هذا الاستقراء الحكم يقيناً في كلي وهو قولنا كل جسم متحيز بوجود التحيز في جميع جزئياته، وأما الناقص وفيه كلام المصنف، فهو إثبات الحكم في كلي لثبوته في أكثر جزئياته، وهذا هو المشهور بالحاق الفرد بالأعم والأغلب، ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات، فكلما كانت أكثر كان الظن أغلب، وقد اختلف في هذا النوع، واختار المصنف أنه

حجة تبعاً لتاج الدين صاحب الحاصل وهو ما اختاره صفي الدين الهندي وبه نقول، وقال الإمام الأظهر أنه لا يفيد الظن إلا بدليل منفصل، ثم بتقرير الحصول يكون حجة، وهذا يعرفك أن الخلاف الواقع في أنه هل يفيد الظن لا في أن الظن المستفاد منه هل يكون حجة.

ولقائل أن يقول الدليل المنفصل لا يصير ما لا يفيد الظن مفيداً للظن، فإن أراد بالدليل المنفصل ما يعضد الاستقراء فالمفيد للظن حينئذ هو مجموع المنفصل والإستقراء لا الإستقراء بالدليل المنفصل فالمنفصل وإن أراد بالدليل المنفصل ما يدل على أنه مفيد للظن أو أنه حجة فسوف يأتي به إن شاء الله تعالى.

وقد مثل المصنف له بقولنا الوتر يصلي على الراحلة بالإجماع منا ومن الخصم أو بالدليل الذي عليه ولا شيء من الواجبات يؤدي على الراحلة، لأنا استقرأنا القضاء والأداء من الظهر والعصر وغيرهما من الواجبات فلم نر شيئاً منها يؤدي على الراحلة، والدليل على أنه يفيد الظن أنا إذا وجدنا صوراً كثيرة داخلة تحت نوع واحد وقد اشتركت في حكم ولم نر شيئاً مما نعلم أنه منها خرج عند ذلك الحكم إفادتنا هذه الكثرة بلا ريب ظن أن ذلك الحكم وهو عدم الأداء على الراحلة في مثالنا هذا من صفات ذلك النوع وهو الصلاة الواجبة ومنهم من استدل عليه بأن القياس التمثيلي حجة عند القائلين بالقياس في الحكم الشرعي، وهو أقل مرتبة من الاستقراء لأنه حكم على جزئي لثبوته في جزئي آخر، والإستقراء حكم على جزئي كلي لثبوته في أكثر الجزئيات فيكون أولى من القياس التمثيلي، وهذا مدخولاً لأنه يشترط في إلحاق الجزئي بالجزئي الآخر أن يكون بالجامع الذي هو عليه الحكم وليس الأمر في الإستقراء بل حكم على الكل بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته، ولا يمنع عقلاً أن يكون بعض الأنواع مخالفاً للنوع الآخر في الحكم وإن اندرجا تحت جنس واحد، وإذا كان مفيداً للظن كان العمل به لازماً، واستدل المصنف على ذلك مما روى من قوله ﷺ «نحن نحكم بالظاهر والله متولي السرائر» [1] وهو حديث لا أعرفه، وقد سألت عنه

(١) قال الحافظ العراقي: لا أصل له، وسئل عنه المزي فأنكره.

والذي في البخاري -كتاب ترك الحيل، ومسلم- كتاب: الأحكام عن أم سلمة عن النبي=

شيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبي فلم يعرفه، ولو استدل بأن العمل بالظن واجب لما تقدم من الأدلة لكفاه ذلك والله أعلم.

قال (الرابع أخذ الشافعي بأقل ما قيل إذا لم يجد دليلاً كما قيل دية الكتابي الثلث، وقد قيل النصف، وقيل الكل بناء على الإجماع والبراءة الأصلية، قيل يجب الأكثر ليتقن الخلاص، قلنا حيث يتيقن الشغل والزائد لم يتيقن.

(ش) ذهب إمامنا الشافعي رضوان الله تعالى عليه إلى أنه يجوز الإعتماد في إثبات الأحكام على الأخذ بأقل ما قيل، ووافقه القاضي أبو بكر والجمهور، وخالفه قوم، مثاله اختلاف العلماء في دية اليهود، قال بعضهم كدية المسلم، وقال آخرون نصف ديته، وقال آخرون بل الثلث فقط، وأخذ به الشافعي رضي الله عنه، ونحوه أيضاً زكاة الفطر قال بعضهم خمسة أرطال وثلث، وقال آخرون ثمانية أرطال، فأخذ بالأول ونحوه أيضاً النفاس، واعلم أن هذه كما أشار المصنف بقوله بناء إلى آخره مبنية على قاعدتين، احدهما الإجماع، والثانية البراءة الأصلية، فإن الأمة لما أجمعت على ذلك الأول كالثلث في المثال الأول فإن من أوجب الكل أو النصف فقد أوجب الثلث ضرورة كونه بعضه، فالكل مطبقون على وجوب الثلث، وأما البراءة الأصلية فإنها تدل على عدم الوجوب في الكل ترك العمل بها في الثلث لحصول الإجماع عليه فيبقى الباقي على أصله و يصار اليه، وإنما يتم هذا إذا لم يكن في الأمة من يقول بعدم وجوب شيء منها أو بوجوب أقل من الثلث فإن بتقدير ذلك لا يكون القول بوجوب الثلث قول كل الأمة وأن لا يكون هناك دليل دال على الأكثر، فإن بتقدير ذلك لا يصح أن يتمسك بالبراءة الأصلية فإنها ليست بحجة مع الناقل السمعي، فإن قلت هل الأخذ بأقل ما قيل تمسك بالإجماع، قلت قال بعض الفقهاء ذلك وعزاه إلى الشافعي وهو خطأ عليه رضي الله عنه، قال القاضي أبو

= ــ ﷺ ــ قال: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحق بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار».

بكر ولعل الناقل عنه زل في كلامه، وقال الغزالي هو سوء ظن به فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالفة فيه، والمختلف فيه سقوط الزيادة والإجماع فيه، وقد علمت مما قررناه أنه ليس تمسكاً بالإجماع وحده، فإن قلت حاصل ما قررته أنه مركب من الإجماع وهو دليل بلا ريب، ومن البراءة الأصلية وهي كذلك، فما وجه جعله دليلاً مستقلاً برأسه وكيف يتجه ممن يوافق على الدليلين المذكورين مخالفة الشافعي رحمه الله فيه فما هو إلا تمسك بمجموع هذين الدليلين الدال.

أحدهما على إثبات الأقل، والآخر على نفي الزيادة قلت هذا السؤال لم نزل نورده ولم يتحصل لها عنه جواب، فإن قلت ما بال الشافعي اشترط أربعين في الجمعة، وقد اكتفى بعض العلماء بثلاث واشترط سبعاً في عدد الغسل من ولوغ الكلك وقد اكتفى فيه بثلاث مرات، قلت هذا سؤال من لم يحط بالحقائق فالشافعي لم يخالف أصله، لأن أصله الأخذ بالمتيقن، وطرح المشكوك واتقف العلماء في صورة الجمعة والغسل من ولوغ الكلب بالخروج عن العهد بالأربعين، وبالسبع، واختلفوا في الخروج عنها بما دون ذلك، فالأربعون والسبع بمنزلة الأقل إذ أخذ الشافعي فيهما بالمتيقن فلا يتوهمن متوهم أنه أخذ بالأكثر فيما ذكر وإنما أخذ بالمتيقن ولا يقال قد اشترط بض العلماء الخمسين في الجمعة وكان قياس هذا الأصل القول بالخمسين، لأنا نقول وصح له دليل ينفي اشتراط الخمسين هذا ما انقدح لنا في وجوب هذا السؤال وهو ما اقتضاه إيراد الإمام أبي المظفر بن السمعان في القواطع حيث قال الأخذ بأقل ما قيل على ضربين.

أحدهما أن يكون فيما أصله براءة الذمة فيختلف في قدره بعد الإتفاق على وجوبه كدية اليهودي وحكى وجهين للأصحاب فيه.

والثاني أن يكون فيما هو ثابت في الذمة كالجمعة الثابت فرضها فلا يكون الأخذ بالأقل دليلاً لارتهان الذمة بها ولا تبرأ الذمة بالشك، وهل يكون الأخذ بالأكثر دليلاً فيه وجهان انتهى، فجعل الأكثر هنا بمنزلة الأقل ثم ومن الناس من أجاب عنه بأن الشافعي لم يخالف أصله، لأن شرطه عدم ورود دليل سمعي على الأكثر كما عرفت، ولم يوجد هذا الشرط عنده فيما ذكرته، بل دل

الدليل على الأكثر فلم يمكن التمسك فيه بالبراءة الأصلية، و يوضح ذلك أن بعض العلماء اشترط في الجمعة خمسين، فلو أن الشافعي أخذ بالأكثر لاشتراط الخمسين فإن قلت فهل يقضون فيما إذا أحدث مجتهد أداه اجتهاده إلى إيجاب قدر أقل من الثلث بأن ذلك يصير مذهباً للشافعي رحمه الله، لأنه أقل ما قيل حينئذ، قلت هذا غير متصور لأن الاجتهاد مع قيام الإجماع خطأ، ولو صدر من واحد لسفهنا كلامه، وقضينا عليه بما نقضي على خارق الإجماع، فإذا قلت هب أنه لم يوجد دليل سمعي سوى الإجماع، لكن لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، قلت إنما لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول في الأمور الحقيقية لا في الشرعية التكليفية فإن تجويز ذلك يستلزم تكليف ما لا يطاق، فإن قلت لا يلزم من عدم وجدانه عدم وجوده، قلت هذا ساقط إن قلنا كل مجتهد مصيب وإلا فيصير حكم الله في حقه إذ ذاك ذلك الذي غلب على ظنه فيخرج عن العهدة وألا يلزم التكليف بما لا يطاق.

قوله قيل يجب الأكثر تقرير هذا الإعتراض أنه ينبغي أن يجب الأكثر ليستيقن المكلف الخاص حينئذ، وجوابه أن ذلك إنما يجب حيث تيقنا شغل الذمة لا حيث الشك والزائد على الأقل لم يتيقن فيه ذلك لعدم ثبوت الدليل عليه، واعلم أن هذا الاعتراض يناسب من يقول بقاعدة الإحتياط والإحتياط أن يجعل المعدوم كالموجود والموهوم كالمحقق وما يبرىء على بعض التقديرات يلزم به وما لا يبرىء على كل التقديرات لا يلزم به، ونأخذ بأثقل القولين وأكثرهما، ولعلنا نتعرض لهذه القاعدة في الأشباه والنظائر كملها الله تعالى، وقد عضدت القول بها مرة بقوله تعالى اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم وهو استئناس حسن ذكرته لأبي أيده الله فأعجبه.

قال (الخامس المناسب المرسل إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار المقاتلين بأسارى المسلمين اعتبر، وإلا فلا وأما مالك فقد اعتبرها مطلقاً لأن اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبارها، ولأن الصحابة رضي الله عنهم قنعوا بمعرفة المصالح).

(ش) تقدم في كتاب القياس أن المناسب إما أن يعلم أن الشارع اعتبره أو ألغاه

أو يجهل حاله، وانفصل القول البليغ في القسمين الأولين والنظر هنا في الثالث، وقد يعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصحاب، وفيه مذاهب.

أحدها المنع منه مطلقاً وهو الذي عليه الأكثرون، والثاني أنه معتبر مطلقاً وهو المنقول عن مالك بن أنس رحمه الله، والثالث ما اختاره المصنف أنه إن كانت تلك المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت، وإن فات أحد هذه القيود الثلاثة لم تعتبر والضرورية ما تكون في الضروريات الخمس أعني الدين، والعقل والنفس، والمال والنسب، والقطعية التي تجزم بحصول المصلحة فيها، والكلية هي التي تكون موجبة لفائدة تعم جميع المسلمين، ومثل ذلك بما إذا تترس الكفار حال التحام الحرب بأسارى المسلمين، وقطعنا بأنا لو امتنعنا عن التترس لعدمونا واستولوا على ديارنا وقتلوا كافة المسلمين ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً من دون جريمة صدرت منه، فيجوز والحالة هذه رمية وهذا التفصيل مأخوذ من الغزالي رحمه الله، ونحن نشبع القول فيه، ثم نلتفت إلى الكلام مع مالك رضي الله عنه فنقول ما ذكرناه من المثال لا عهد به في الشريعة، قال الغزالي فلا يبعد أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد فنقول هذا الأسير مقتول بكل حال، لأنا لو كففنا عن الترس لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضاً، فحفظ المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع لأنا على قطع نعلم أن الشرع يقصد تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم فقد قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة بالشرع لا بدليل واحد بل أدلة خارجة عن الحصر، ولكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب لم يشهد أصل معين فينقدح اعتبار هذه المصلحة باعتبار الأوصاف الثلاثة وهي كونها ضرورية قطعية كلية فليس في معناها ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم بأنه لا يحل رمي الترس، إذ لا ضرورة بنا إلى أخذ القلعة فيعدل عنها وليس في معناها إذا لم يقطع بظفرهم بنا فإنها ليست قطعية بل ظنية كذا قال الغزالي وهو اشارة إلى اعتبار القطع بحصول المصلحة، وفي اشتراط القطع به وعدم الاكتفاء بالظن الغالب نظر.

وقد حكى الأصحاب في مسألة الترس وجهين من غير تصريح منهم

باشتراط القطع، وعللوا وجه المنع بأن غاية الأمر أن نخاف على أنفسنا ودم المسلم لا يباح بالخوف، وهذا تصريح بجريان الخلاف في صورة الخوف ولا قاطع فيه، وقد يقال إن المسألة في حالة القطع مجزوم باعتبارها، والخلاف إنما هو في حالة الخوف وقد صرح الغزالي بذلك في المستصفي، وقال إنه إنما يجوز ذلك عند القطع أو ظن قريب من القطع وليس في معناها جماعة في سفينه لو طرحوا واحداً لنجوا وإلا غرقوا بجملتهم لأنها ليست كلية إذ يحصل بها هلاك عدد محصور، ولعل مصلحة الذين في بقاء من طرح أعظم منها في بقاء من بقي، ولأنه ليس يتعين واحد للإغراق إلا أن يعين بالقرعة ولا أصل لها في الشرع، وكذلك جماعة في مخمصة لو أكلوا واحداً بالقرعة لنجوا فلا رخصة فيه وليس في معناها قطع اليد للأكلة حفظاً للروح، فإنه ينقدح الرخصة فيه لأنه إضرار به لمصلحة، وقد شهد الشرع بالاضرار لشخص في قصد صلاحه كالقصد والحجامة وغيرهما، وكذلك قطع المضطر فلقة من فخذه إلى أن يجد الطعام هو، كقطع اليد لكن بما يكون القطع سبباً ظاهراً في الهلاك ويكون الخوف منه كالخوف في ترك الأكل أو أشد فيمنع منه، وليس كذلك ما إن كان الخوف منه دون الخوف من ترك الأكل فإنه يجوز على الأصح بشرط أن لا يجد شيئاً غيره، فإن قلت فهل يجوزون أن يقطع لنفسه من معصوم غيره أو أن يقطع الغير للمضطر من نفسه، قلت لا نجوزه لأنه ليس رعاية مصلحة أحدهما بالقطع له أولى من رعاية الآخر بترك القطع، فإن قلت فالضرب بالتهمة للاستنطاق بالسرقة مصلحة فهل تقولون به، قلت قد قال به مالك رحمه الله، ولكنا لا نقول به لا لابطال النظر إلى جنس المصلحة لكن لما علمت من معارضة هذه المصلحة لمصلحة أخرى وهي مصلحة المضروب فربما يكون بريئاً من الذهب فترك الضرب في مذنب أهون من ضرب بريء وإن كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع الأموال ففي الضرب فتح أبواب إلى تعذيب البرآء، فإن قلت فالزنديق إذا تاب فالمصلحة في قتله، وأن لا تقبل توبته، وقد قال رسول الله ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» (١) فماذا ترون.

---

(١) أخرجه البخاري ــ كتاب الإيمان ــ من حديث ابن عمر.
كما أخرجه مسلم ــ كتاب الايمان ــ عن ابن عمر وأبي هريرة، وجابر بن عبدالله.

(قلت) المسألة في محل الاجتهاد والذي نراه قبول توبته جرياً على تعميم كلام رسول الله ﷺ، فإن غاية ظننا فيه أنه أسر الكفر ولسنا على قطع بذلك وقد صادم هذا الظهور بلفظه بكلمة الشهادة العاصمة عن القتل فلا يرجع إليه، وهذا الذي رأيناه هو الذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه في المختصر، وقطع به العراقيون، وصححه المتأخرون، وخالف فيه بعض الأصحاب، واستعجل هذه المصلحة في تخصيص عموم الحديث، وزعم الروياني أن العمل على ذلك وفي المسألة أوجه أخر ناظرة إلى ما يقوي الظن.

فقال القفال الشاشي لا تقبل توبة المشاهير في الخبث، كدعاة الباطنية وتقبل من عوامهم، وقال الأستاذ أبو إسحاق إن أخذ ليقتل فتاب لم تقبل وإن جاء تائباً ابتداء وظهرت امارات الصدق قبلت وهو حسن وقال أبو إسحاق المروزي لا يقبل اسلام من تكررت ردته، فإن قلت رب ساع في الأرض بالفساد بالدعوة إلى البدعة أو باغراء الظلمة بأموال الناس وحرجهم وسفك دمائهم بإثارة الفتنة، والمصلحة قتله لكف شره فماذا تقولون.

قلت إذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك الدم فلا سبيل إلى قتله إذ في تجليد الحبس عليه كفاية شره فليست هذه المصلحة ضرورية، فإن قلت فلو كان زمان فترة لم يقدر على تخليد الحبس فيه مع تبديل الولايات على قرب فليس في حبسه إلا إيغار صدره وتحريك داعيته.

قلت هذا رجم ظن وحكم بالوهم فربما لا يفلت وتتبدل الولاية والتنقل بتوهم المصلحة لا سبيل إليه، فإن قلت إذا توقعنا من الساعي في الأرض بالفساد بتعريض أموال المسلمين ودمائهم للهلاك وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المجربة طول عمره.

قلت قال الغزالي لا يبعد أن يؤدي اجتهاد مجتهد إليه، قال بل هو أولى من التترس فإن هذا ظهرت جرائمه الموجبة للعقوبة فكأنه التحق بالحيوانات الضارية لما عرف من طبعه وسجيته، ونحن نقول فيما ذكره الغزالي نظر بل الفرق بين هذا ومسألة التترس دعت الضرورة إلى المبادرة بحيث أنا لو لم نبادر

في الوقت الحاضر لا ستأصلونا، وأما هذا فجاز أن يهلكه الله تعالى قبل أن يصدر منه ما يتوقع في المستقبل ولا يتصور قطع في ذلك، فإن قلت كيف يجوز هذا في مسألة الترس وها هنا على ما ذكر الغزالي وقد قدمتم في كتاب القياس أن المصلحة إذا علم الغاؤها بمخالفة النص لم تتبع كإيجاب صوم شهرين على الملك الجامع في نهار رمضان، وهذا يخالف قوله تعالى ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّداً ﴾(١) وقوله تعالى ﴿ وَلاَ تَقْتُلوا النَّفْسَ التي حَرَّمَ اللهُ إلاَّ بِالحَقِّ ﴾(٢) فإن زعمتم أنا نخصص العموم بصورة ليس فيها خطر كلي فليخص العتق بصورة يحصل بها الانزجار عن الجناية.

قلت جعل الغزالي المسألة في محل الاجتهاد، قال ولا يبعد المنع من ذلك و يتأيد بمسألة السفينة فإنه يلزم منه قتل ثلث الأمة في استصلاح ثلثيها ترجيحاً بالكثرة، إذ لا خلاف في أن كافراً لو قصد قتل عدد مخصوص كعشرة مثلاً وتترس بمسلم فلا يجوز لهم قتل الترس في الدفع، بل حكمهم حكم عشرة أكرهوا على قتل أو اضطروا إلى أكل أحدهم.

وإنما نشأ هذا من الكثرة ومن كونه كلياً لكن الكلي الذي لا يحصره حكم آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد، ولهذا لو اشتبهت أخته بنساء بلدة حل له النكاح، ولا يحل له إذا اشتبهت بعشرة أو عشرين، ولا خلاف أنهم لو تترسوا بنسائهم أو ذراريهم قتلناهم، وأن التحريم عاماً لكن تخصيصه بغير هذه الصورة بل أبلغ من هذه الصورة أنه لو لم تكن المصلحة ضرورية.

وإنما كانوا يدفعون بهم عن أنفسهم، واحتمل الحال تركهم لجاز رميهم على أحد قولي الشافعي رحمه الله لئلا يتخذ ذلك ذريعة للجهاد، فإذا خصص العموم بما ذكرناه كذلك ها هنا التخصيص ممكن، وقول القائل هذا سفك دم معصوم يعارضه أن في الكف عنه إهلاك دماء معصومة لا حصر لها، ونحن نعلم أن الشرع يؤثر حفظ الكلي على الجزئي وأن حفظ أصل الإسلام عن اصطدام

---

(١) سورة النساء آية (٩٣).

(٢) سورة الإسراء آية (٣٣).

الكفار أهم في مقصود الشرع من دم مسلم واحد فهذا مقطوع به من جهة الشرع والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل، فإن قلت: فتوظيف الخراج من المصالح فهل إليه سبيل أم لا قلت لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود.

أما إذا خلت الأيدي ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر ولو تفرق العسكر أو اشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الإسلام، أو خيف ثوران الفتنة من أهل الغرامة في بلاد الإسلام فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند، ثم إن رأى في طريق التوزيع التخصيص بالأراضي فلا حرج، لأنا نعلم أنه إذا تعارض ضرران دفع أشدهما وما يؤديه كل واحد مهم قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله لو خلت خطة الإسلام عن ذي شوكة بحفظ نظام الأمور، وبقطع مادة الشرور وكان هذا لا يخلو عن شهادة أصول معينة بأن لولي الطفل عمارة القنوات وإخراج أجرة الفصاد وثمن الأدوية، وكل ذلك تنجيز خسران لتوقع ما هو أكثر منه وهذا أيضاً يؤيد مسلك الترجيح في مسألة التترس، لكن هذا تصرف في الأموال والأموال بذلة محوز ابتذالها في الأغراض التي هي أهم منها.

وإنما الخطر سفك دم معصوم من غير ذنب، فإن قلت أجرة الجلاد في الحدود، والقاطع في السرقة إذا قلنا حدا لوجهين وهو أنها تجب من بيت المال لا على المجلود والسارق المقطوع ولم يكن في بيت المال ما يمكن صرفه إليه، فهل للإمام أخذها من الأغنياء.

قلت: يأخذ من الأغنياء إذا لم تكن مندوحة عن ذلك، وهنا مندوحة فليستقرض على بيت المال إلى أن يجد سعة فإن لم يجد من يفرضه فعل ذلك على أن القاضي الرو ياني جوز أن تستأجر بأجرة مؤجلة أو من يستخير من يقوم به على ما يراه، قال الرافعي والاستئجار قريب والتخيير بعيد، وبتقدير أن يجوز ذلك فيجوز أن يأخذ الأجرة من يراه من الأغنياء و يستأجر به، فإن قلت فما قولكم في المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص مثل المفقود زوجها، وكذلك إذا عقد وليان أو وكيلان نكاحين وأحدهما سابق وأستبهم الأمر ووقع اليأس على البيان، هل ينفسخ النكاح بالمصلحة أم تبقى المرأة محبوسة طول العمر عن

الأزواج ومحرومة في الصورة الثانية عن زوجها المالك في علم الله، وكذلك المرأة إذا تباعد حيضها ما شاء الله وتعوقت عدتها وبقيت ممنوعة من النكاح، هل يجوز لها الاعتداد بالأشهر، أو يكفي بتربصها أربع سنين، فكل ذلك مصلحة ودفع ضررها، ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعاً.

قلت: المسألتان الأوليان مختلف فيها فهماً في محل الاجتهاد فقد قال في القديم تنكح زوجته المفقودة بعد أربع سنين، ولكن الجديد هو الصحيح فإنه يبعد الحكم بموته من غير بينة، إذ لا ندارس الأخبار أسباب سواء الموت لا سيا في حق الحامل الذكر النازل القدر وإن فسخنا فالفسخ إنما يثبت بنص أو قياس، والمنصوص أعذار وعيوب من جهة الزوج من إعسار وجب وعنة، وإذا كانت النفقة دائمة فغايته الامتناع من الوطء وذلك في الحضر لا يؤثر، فكذا في الغيبة لإيقاع سبب الفسخ رفع الضرار عنها ورعاية جانبها لأنه معارض برعاية جانبه وفي تسليم زوجته إلى غيره بفتنة ولعله محبوس أو غير ذلك إضراراً به فقد تقابل الضرران، وما من ساعة إلا وقدوم الزوج فيها ممكن.

وأما مسألة الأولين فإن علم سبق أحدهما ولم يعلم عينه فباطلان على المذهب المنصوص، وأن سبق معين ثم خفي فالمذهب الوقف حتى يتبين، وقيل فيه قولان فلو قبل بالفسخ من حيث تعذر إمضاء العقد لم يكن حكماً بمجرد مصلحة بل معتضداً بأصل معين، وأما تباعد الحيضة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي.

وقد أوجب الله تعالى التربص بالاقراء إلا على اللائي يئسن وليس هذه منهن، وما من لحظة إلا و يتوقع هجوم الحيض، فهذا عذر نادر لا يسلطنا على تخصيص النص، قال الغزالي وكان لا يبعد عندي لو اكتفى بأقصى مدة الحمل وهو أربع سنين، لكن لما وجبت العدة مع تعليق الطلاق على يقين البراءة غلب العبد، قلت وقد قال في القديم فيما إذا انقطع دمها لا لعلة تعرف أنها تتربص بسبعة أشهر. وفي قول أربع سنين وفي قول مخرج ستة أشهر. ثم تنتقل إلى الاشهر، فإن قلت فقد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح، فلم لم

تلحقوا هذا الاصل بالكتاب والسنة والإجماع والقياس وتجعلوه أصلاً خامساً، قلت من ظن أنه أصل خامس أخطأ، لانا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع وهي معروفة بالكتاب والسنة والإجماع فكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بهذه الأدلة، فليس هذا خارجاً عن هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلة، إذ القياس له أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات فسمى لذلك مصلحة مرسلة.

قال الغزالي وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف فيها بل نقطع بكونها حجة، وحيث جاء خلاف فهو عند تعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يرجح الأقوى.

ولذلك قطعنا بكون الاكراه مبيحاً لكلمة الكفر والشرب، لأن الحذر من سفك دم أشد من هذه الأمور، ولا يباح به الزنا لأنه في مثل محذور الإكراه، فإذن منشأ الخلاف في مسألة الترس الترجيح إذ الشرع ما رجح الكثير على القليل في مسألة السفينة ولا رجح الجزئي على الكلي في قطع اليد المتأكلة، وهل يرجح الكلي على الجزئي في مسألة الترس، فيه خلاف، فإن قلت لا ننكر أن مخالفة مقصود الشرع حرام، ولكن لا نسلم أن هذه مخالفة، قلت قهر الكفار واستعلاء الإسلام مقصود، وفي هذا استئصال الإسلام واستعلاء الكفر، فإن قلت فالكف عن المسلم الذي لم يذنب مقصود، قلت اضطررنا إلى مخالفة أحد المقصودين ولا بد من الترجيح، والجزئي محتقر بالإضافة إلى الكلي، فإن قلت لا نسلم أن الجزئي محتقر بالإضافة إلى الكلي فإن ذلك لا يعرف إلا بنص أو قياس، قلت عرف ذلك لا بنص واحد بل بتفاريق أحكام واقتران دلالات لم يبق معها الشك في أن حفظ خطة الإسلام ورقاب المسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين في ساعة أو نهار، وسيعود إليه الكفار بالقتل.

وهذا كما أبحنا أكل مال الغير بالاكراه لعلمنا بحقارة المال في ميزان الشرع، بالإضافة إلى الدماء، وكما قلنا في مسألة السفينة أنه لو كان فيها مال

لوجب الفاه، لأن المفسدة في فواته أخف من المفسدة في فوات أرواح الناس، فإن قلت لو علمنا أنهم لا يقتلون الترس بعد استئصال الإسلام فما ترون.

قلت الذي لاح من كلام الغزالي أولا واخراً أن الجواز إنما هو خالة العلم باستئصال الأسارى أيضاً، ولكن كلام الأصحاب في حكاية الخلاف مطلق، والذي يظهر لي إطلاق الجواز فإن حفظ الجمع العظيم الخارج عن حد الحصر مع خطة الدين واعلاء كلمة الاسلام أهم في مقاصد الشرع من حفظ عشرة أنفس مثلاً يصيرون مستأسرين تحت ذل الكفر، فإن قلت فهلا فهمتم أن حفظ الكثير أهم من حفظ القليل في مسألة السفينة والإكراه والمخمصة.

قلت إن الإجماع قام وهو لا يصادم على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله، وأنه لا يحل لمسلم أكل مسلم في المخمصة فمنع الإجماع من ترجيح الكثرة بمجردها، أما ترجيح الكلي فعلوم إما على القطع أو بظن قريب منه لم يقم دليل على خلافه، فقد علمت بما أوردناه وغالبه من كلام الغزالي أنه يجوز أتباع المصالح بالشروط التي سردناها وبأن لك أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً برأسه، بل من استصلح فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع فلنلتفت إلى الكلام مع إمام دار الهجرة مالك رضي الله عنه حيث اعتبر جنس المصالح مطلقاً وقد نقل ناقلون هذا عن الشافعي رحمه الله، ولم يصح عنه، والذي نقله عنه إمام الحرمين أنه لا يستجيز التنائي والافراط في البعد، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة.

واختار إمام الحرمين ذلك أو نحواً منه، وإذا حقق التفصيل الذي ذكرناه عن الغزالي لم يكن بعيداً من هذا، إذا عرفت هذا فنقول، قال إمام الحرمين الذي ننكره من مذهب مالك ترك رعاية ذلك وجريانه على استرساله في الاستصواب من غير اقتصاد، ونحن نعرض على مالك واقعة وقعت نادرة لا يعهد مثلها، ونقول له لو رأى ذو نظر فيها جذع أنف أو اصطلاح شفة وأبدى رأياً لا تنكره العقول صائراً إلى أن العقوبات مشروعة لحسم الفواحش، وهذه العقوبة لائقة بهذه النازلة للزمك التزام هذا لأنك تجوز لأصحاب الإيالات القتل

في التهم العظيمة حتى نقل عنك الثقات أنك قلت أقتل ثلث الأمة في استيفاء ثلثيها، ثم إنا نقول ثانياً أيجوز التعلق بكل رأي فإن أبى ذلك لم نجد مرجعاً يفر عنه إلا ما ارتضاه الشافعي من اعتبار المصالح المشبهة بما علم اعتباره، وإن لم يذكر ضابطاً، وصرح بأن ما لا نص فيه ولا أصل له فهو مردود إلى الرأي واستصواب ذوي العقول فهذا الآن اقتحام عظيم وخروج عن الضبط كما ذكر القاضي ابو بكر حيث قال المعاني إذا حضرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة في ضبط الشرع، فإذا لم يشترط استنادها إلى الأصول لم تنضبط و يتسع الأمر و يرجع إلى اتباع وجوه الرأي واقتفاء حكمة الحكماء و يصير ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء حاش الله، ثم لا ينسب ما يرونه إلى ربقة الشريعة وهذه ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أبهة الشريعة ومصير إلى أن كلا يفعل ما يرى ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق وهو في الحقيقة خروج عما درج عليه الأولون والزم إمام الحرمين مالكا رضي الله عنه إن قال بالتمسك بكل رأي من غير فرق ومداناة بأن العاقل ذا الرأي العالم بوجوه الآيات إذا أرجع المفتتن في واقعة فاعلموه أنها ليست منصوصة ولا أصل يصاهيها بأن يسوغ له والحالة هذه أن يعمل بالصواب عنده، والأليق بطرق الاستصلاح قال وهذا مركب صعب مساقه رد الأمر إلى عقول العقلاء واحتكام الحكماء ونحن على قطع نعلم أن الأمر بخلاف ذلك، ثم وجوه الرأي تختلف بالبقاع والأصقاع والأوقات وعقول العقلاء تتباين فيلزم اختلاف الأحكام باختلاف كل ذلك.

وهذا لا يلزم فيما له أصل وتقريب، قال ولو شاع هذا لا اتخذ العقلاء أيام كسرى أنوشروان في العدل والإيالات معتبرهم وهذا يخرجنا الاستقلال به.

وهذه الجملة التي أوردناها مجموعة من كلام إمام الحرمين في البرهان وهذا الإلزام الذي ذكره أخيراً لا يلزم مالكاً، لأنه يشترط في اتباع المصلحة أن لا يناقض أمراً مفهوماً من الشريعة، والعامي من أين يعلم هذا، والمانع من مناقضة ما يراه من الرأي لقواعد الشريعة، وقد احتج مالك بوجهين أشار اليهما في الكتاب.

أحدهما أن الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام، واعتبار جنس

المصالح يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة لكونها من جملة أفرادها والعمل بالظن واجب.

والثاني أن المتتبع لأحوال الصحابة رضي الله عنهم يقطع بأنهم كانوا يقنعون بمجرد معرفة المصالح في الواقع ولا يبحثون عن وجود أمر آخر وراءها فكان ذلك منهم إجماعاً على وجوب اعتبار المصالح كيف كانت، ولم يتعرض المصنف للجواب عن هاتين الشبهتين، ونحن نقول في الجواب عن الأولى ليس اعتبار المصالح المرسلة بمجرد مشاركتها للمصالح التي اعتبرها الشارع في كونها مصالح بأولى من الغائها لمشاركتها للمصالح التي القاها الشارع في ذلك فيلزم اعتبارها والقاؤها، وعن الثانية لا نسلم أن الصحابة رضي الله عنهم قنعوا بمجرد معرفة المصالح وسند المنع أنه لو كان كذلك لم ينعقد الإجماع بعدهم على إلغاء بعض المصالح فدل على أنهم لم يعتبروا من المصالح إلا ما اطلعوا على اعتبار الشرع نوعه أو جنسه القريب، فإن الشارع لم يعتبر المصالح مطلقاً بل بقيود وشرائط لا تهتدي العقول إليها، إذ غاية العقل أن يحكم بأن جلب المصلحة مطلوب، لكن لا ينتقل بإدراك الطريق الخاص لكيفيته فلا بد من الإطلاع على ذلك الطريق بدليل شرعي مرشد إلى المقصد، فقبله لا يمكن اعتبار المصالح، فإن قيل فبأي طريق أبلغ الصحابة رضي الله عنهم حد الشرب إلى ثمانين، فإن كان مقدراً فقد زادوا بالمصلحة، وإن كان تعذيراً غير مقدر فلم افتقر إلى التشبيه بحد القذف وكيف بلغ الحد.

قلنا الصحيح أنه لم يكن مقدراً، لكن ضرب الشارب في زمن رسول الله ﷺ بالنعال وأطراف الثياب فقدر ذلك على سبيل التعديل والتقويم بأربعين فرأوا المصلحة في الزيادة فزادوا والتقريرات مفوضة إلى رأي الأئمة، فكأنه يثبت بالإجماع أنهم أمروا بمراعاة المصلحة وقيل اعملوا بما رأيتموه أصوب بعد صدور الجناية الموجبة للعقوبة، ومع هذا فلم يريدوا الزيادة على تقرير فعل رسول الله ﷺ إلا بتقريب من منصوصات الشرع فرأوا الشرب مظنة القذف لأن من سكر هذا ومن هذا افترا ومظنة الشيء تقام مقام الشيء كما يقام النوم مقام الحدث والوطء مقام شغل الرحم، والبلوغ مقام نفس العقل والله أعلم.

قال (السادس فقد الدليل بعد التفحيص البليغ يغلب عدم ظن عدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل).

(ش) الاستدلال على عدم الحكم بعدم الدليل حق مستقبل عند المصنف، وتقريره أن فقدان الدليل بعد بذل الوسع في التفحص يغلب ظن عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم لأن عدم الحكم الدليل يستلزم عدم الحكم، لأنه لو ثبت حكم شرعي ولا دليل عليه للزم منه تكليف الغالب وهو ممتنع.

قال (الباب الثاني في المردودة، في الاستحسان قال به أبو حنيفة وفسر بأنه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته، ورد بأنه لا بد من ظهوره ليتميز صحيحه من فاسده، وفسره الكرخي بأنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى كتخصيص أبي حنيفة قول القائل مالي صدقة بالزكاة، لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة، وعلى هذا فالاستحسان تخصيص وأبو الحسين بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لأقوى يكون كالطارىء فخرج التخصيص و يكون حاصله تخصيص العلة).

(ش) ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى القول بالاستحسان وأنكر الباقون حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع ورد الشيء قبل فهمه محال، فلا بد أولاً من فهم الاستحسان، وقد ذكر المصنف ثلاث مقالات لهم.

الأولى: أنه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته فلا يقدر أن يفوه به، وردها صاحب الكتاب بأنه لا بد من ظهور ليتبين صحيحه من فاسده، فإن ما ينقدح في نفس المجتهد قد يكون وهماً لا عبرة به، وهذا الرد يتضح به أنه لا يجدي شيئاً في مجلس المناظرة، وأما أن المجتهد لا يعمل به فللقوم منع ذلك وأن يقولوا إذا انقدح له دليل على حادثة وهو جازم بها أفتى بها المقلد ولكن سبيل الرد عليهم أن يقولوا هذا الدليل المنقدح في نفس المجتهد إنما يمتاز عن غيره من الأدلة لكونه لا يمكن التعبير عنه، وذلك أمر لا يؤل إلى القدح في كونه دليلاً فجاز التمسك به وفاقاً، فأين الاستحسان المختلف فيه.

المقالة الثانية: قال الكرخي الاستحسان قطع المسألة عن نظائرها، أي أن المجتهد يعدل عن الحكم في مسألة بما حكم به في نظائرها إلى الحكم بخلافه لوجه أقوى من الأول يقتضي العدول عنه، ومثاله تخصيص أبي حنيفة رضي الله عنه قول القائل مالي صدقة بمال الزكاة، فإن هذا القول منه عام في التصدق بجميع أمواله، وقال أبو حنيفة يختص بمال الزكاة لقوله تعالى ﴿ خُذْ مِنْ أَمَوالِهم صَدَقَة ﴾[1] والمراد من الأموال المضافة إليهم أموال الزكاة فعدل عن أن يحكم في مسألة المال الذي ليس هو بزكوى بما حكم به في نظائرها من الأموال الذكوية إلى خلاف ذلك الحكم لدليل أقوى اقتضى العدول وهو الآية، ورد المصنف هذا بأنه يلزم من أن يكون التخصيص استحساناً لأنه عدول بالخاص عن بقية أفراد العام بدليل، ونحن موافقون على التخصيص، فأين الاستحسان المختلف فيه، و يلزم منه أيضاً أن يكون الناسخ استحساناً لكونه كذلك إذا كان نسخاً في بعض الصور.

والثالثة: قال أبو الحسين هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه أقوى منه، وهو في حكم الطارىء على الأول، واحترز بقوله وهو في حكم الطارىء على الأول عن ترك أضعف القياسين للأقوى فإن أقوى القياسين ليس في حكم الطارىء على الأضعف، فإن فرض أنه طارىء فذاك الاستحسان.

ومثال ذلك العنب حيث يحرم بيعه بالزبيب سواء كان على رؤوس الشجر أم لا، قياساً على الرطب، ثم إن الشارع أرخص في بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر فقيس عليه العنب وترك القياس الأول، لكن الثاني أقوى فلما اجتمع في الثاني القوة والطريان كان استحساناً، ورده صاحب الكتاب بأن حاصله راجع إلى أن الاستحسان هو تخصيص العلة، ونحن موافقون على ذلك، ولك أن تقول هو بهذا التفسير أعم من تخصيص العلة فإنه رجوع عن حكم دليل خاص إلى مقابلة بدليل طارىء عليه أقوى منه، وذلك أعم، ورده الإمام بأنه

---

(١) سورة التوبة آية (١٠٣).

يقتضي أن تكون الشريعة كأنها استحسان، لأن البراءة الأصلية مقتضى العقل، وإنما يترك ذلك لدليل أقوى منه وهذا الأقوى في حكم الطارىء على الأول، ثم قال ينبغي أن يزاد في حكم الحد قيد آخر فيقال ترك وجه من وجوه الاجتهاد مغاير للبراءة الأصلية، واللفظية بوجه أقوى منه وهو في حكم الطارىء على الأولى.

قال صفي الدين الهندي وفي قوله ترك وجه من وجوه الاجتهاد ما ينبىء عن أن ذلك الوجه معاير للبراءة الأصلية، فإنها ليست وجهاً من وجوه الاجتهاد إذ هي معلومة أو مظنونة من غير اجتهاد فلا حاجة إلى ماذكره الإمام من القيد، ومن وجوه الرد على هذا التفسير أنه يقتضي أن يكون العدول من حكم القياس إلى النص الطارىء عليه استحساناً والخصم لا يقول به، ذكره الهندي، قال ثم إنه لا نزاع في هذا أيضاً، فإن حاصله يرجع إلى تغيير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص إلى مقابلة بدليل أقوى منه وهو طارىء عليه من نص أو إجماع أو غيرهما.

وقد ذكر للاستحسان تفاسير أخر مزيفة لا نرى التطويل بذكرها، وحاصلها، يرجع إلى أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه، ثم إنا نقول لهم بعد ذلك إن عنيتم ما يستحسنه المجتهد بعقله ورأى نفسه من غير دليل وذلك هو ظاهر لفظه الاستحسان والذي حكاه بشر المريسي والشافعي عن أبي حنيفة رحمه الله وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي هو الصحيح عنه فهذا لعمر الله اقتحام عظيم، وقول في الشريعة بمجرد التشهي وتفويض الأحكام إلى عقول ذوي الآراء ومخالفة لقوله تعالى ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾(١) ولكن أصحابه ينكرون هذا التفسير وإن عنيتم جواز استعمال لفظ الاستحسان فأنى ينكر ذلك، والله تعالى يقول ﴿الذينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾(٢) والكتاب والسنة مشحونان بذلك، والقوم لا يعنون بالاستحسان ذلك فلا نسهب في الامعان فيه.

---

(١) سورة الشورى آية (١٠).

(٢) سورة الزمر آية (١٨).

فإن قلت قد وقع في كلام الشافعي رضي الله عنه استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهماً واستحسن أن تثبت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام، واستحسن أن يترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة، واستحسن أن يضع أصبعيه في صفاحي أذنيه إذا أذن.

وقال الغزالي استحسن الشافعي رضي الله عنه التحليف على المصحف، وقال في السارق إن اخرج يده اليسرى بدل اليمين القياس أن يقطع يمناه، والاستحسان أن لا يقطع، وقال الأوزاعي في أخلاق الأصحاب في مسألة الجارية المغنية وهي التي اشتريت بالفين ولولا الغنى لساوت الفاً كل هذا استحسان والقياس الصحة، وقال الرافعي في التغليظ على المعطل في اللعان استحسن أن يحلف ويقال قل بالله الذي خلقك ورزقك فقد قيل أن المعطل وإن غلا في انكاره فإذا رجع إلى نفسه وجدها مذعنه لخالق، وقال القاضي الروياني فيما إذا امتنع المدعي من اليمين المردودة وقال امهلوني لأسأل الفقهاء استحسن قضاء بلدنا إمهاله يوماً، قال أبو الفرج السرخسي في تقدير نفقة الخادم على الزوج المتوسط، استحسن الأصحاب أن يكون عليه مد وسدس لتفاوت المراتب في حق الخادمة، فإن الموسر عليه مد وثلث، والمعسر مد، فليكن المتوسط كذلك، كما تفاوتت المراتب في حق المخدومة.

وقال الأصحاب ليس لولي المجنونة والصبية المراهقة إذا آلى عنهما الزوج وضربن المدة وانقضت أن لا يطالب بالغيبة، لأن ذلك لا يدخل تحت الولاية، واستحسن أن يقول الحاكم للزوج على سبيل النصيحة اتق الله يفيء إليها أو طلقها.

وقال أبو العباس بن القاص في التلخيص لم يقل الشافعي بالاستحسان إلا في ثلاثة مواضع، وذكر ثلاثاً من هذه الصور المعدودة، ونحن أيضاً نقول ما الاستحسان الذي قال به الشافعي، قلت قد عرفت أنه لا نزاع في ورود هذه اللفظة على الألسنة استعمالاً، وقول ابن القاص لم يقل به إلا في ثلاثة مسائل يجب أن يكون المراد منه لم يزد على لفظة فيما اطلعت عليه لما هو المعروف المشهور من قاعدته في الرد على الاستحسان، ثم نقول في هذه الصورة الدليل

على أنه ليس فيها إلا استعمال اللفظ أن أحداً من الأصحاب لم يقدر المتعة بثلاثين درهماً، بل منهم من استحسن هذا القدر لأجل ذهاب ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهما إليه، وقال في التنمية المستحب أن يمتعها بخادم، فإن لم يكن فثلثين أو مقنعة، ولم يقل الشافعي ولا احد من الأصحاب أن دليل ذلك الاستحسان، ولم يوجب أحد منهم على السيد أن يترك للمكاتب شيئاً من نجوم الكتابة بل أوجبوا الإيتاء ماحطا من نجوم الكتابة وإيتاء من غيرها واستحبوا أن يكون خطا من النجوم وكل مستحب مستحسن قال الشافعي استحسن أن يترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة، ولم يقل أن مستندة الاستحسان، وأما مسألة السارق فلم يقل أيضاً لا تقطع يمناه للاستحسان أن لا يقطع، فيلزم من يقول به أن لا يقطعها وكذلك القول في سائر الصور المذكورة، فإن قلت ولم جرى الخلاف المذهبي في مسألتي الشفعة والسارق، قلت لا أجل الاستحسان معاذ الله لا نجد في عبارة أحد من الأصحاب ذلك، بل لمعان أخر نجدها مسطورة في الفقهيات.

قال (الثاني قيل قول الصحابي حجة، وقيل إن خالف القياس، وقال الشافعي في القديم إن انتشر ولم يخالف لنا قول فاعتبروا بمنع التقليد، وإجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضاً وقياس الفرع على الأصول قيل أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم، قلنا المراد عوام الصحابة، قيل إذا خالف القياس اتبع الخبر، قلنا ربما خالف لما ظنه دليلاً ولم يكن).

(ش) اتفق أهل العلم على أن قول الصحابي ليس حجة على صحابي آخر مجتهد، كما صرح به القاضي أبو بكر في التقريب والإرشاد، باختصار إمام الحرمين، والمتأخرون منهم الآمدي وغيره، واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن عداهم من المجتهدين.

فذهب الشافعي رضي الله عنه في الجديد والأشاعرة والمعتزلة وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين والكرخي إلى أنه ليس بحجة مطلقاً، وهو باختيار الإمام والآمدي وعليه جرى صاحب الكتاب، وقال آخرون هو حجة مطلقاً وعليه الشافعي رحمه الله في القديم، كما نقل المصنف أنه حجة بشرط أن ينتشر

ولا يخالف، كذا حكى المصنف هذا المذهب وهو وهم، وإنما هذا قول من مسألة أخرى وهي أنه هل يجوز للعالم تقليده وفيها مذاهب.

أحدها هذا، وقد ذكر الإمام هذه المسألة فرعاً بعد ذكر المسألة التي نحن فيها فنقل المصنف هذا القول منها إلى هنا وليس بجيد، وفي المسألة التي نحن فيها قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما حجة دون غيرهما، وهذا القول ليس هو الذي تقدم في الإجماع، وإن توهم ذلك بعض الشارحين فإن ذلك في أن قول مجموعها إجماع لا كل واحد منها على حدته وهذا في إن قول كل واحد منهما وحده حجة ولا يشترط اتفاقهما.

وذهب قوم إلى أن قول الخلفاء الأربعة حجة إذا اتفقوا وهذا هو القول الذي تقدم في الإجماع، فإن قلت ما دلك على أن القائل بأن قول الشيخين حجة لا يشترط اتفاقهما هنا بخلاف القائل، ثم وأن القائل بأن قول الأربعة حجة هنا يشترط اتفاقهم كما فعل ثم، وعبارة الإمام وغيره لا تعطي ذلك، قلت أما الثاني فصرح به الغزالي في المستصفى والإمام وغيرهما.

وأما الأول فهو مقتضى عدم تقييد من حكاه ولا سيما الغزالي والإمام حيث قيد أحد القولين دون الآخر، والآمدي لم يحك هنا القول باتفاق الأربعة وكأنه اكتفى بحكايته في كتاب الإجماع، وحكى القول بحجية قول الشيخين مع حكايته في كتاب الإجماع القول بأن اجتماعهما حجة وذلك دليل على ما قلناه، وإلا فكان حكاية قول الشيخين تكريراً وهو قد فر منه في قول الأربعة، ثم إن الخلاف هنا في أن قول الشيخين حجة لا في أنه إجماع والخلاف هناك في كونه إجماعاً، وقد يكون الشيء حجة ولا يكون إجماعاً كما قيل في الإجماع السكوتي وغيره، إذا عرفت ذلك فقد احتج المصنف على أن قول الصحابي ليس بحجة مطلقاً بثلاثة أوجه.

أولها قوله تعالى ﴿ فَاعْتَبِرُوا ﴾(١) أمر بالاعتبار وذلك ينافي التقليد، كذا قرره الامام، واعترض عليه صفي الدين الهندي بأن الأخذ بقول الصحابي عند

---

(١) سورة الحشر آية (٢).

القائلين به ليس على سبيل التقليد بل هو أخذ بمدرك من المدارك الشرعية فلا ينافي وجوب النظر والقياس كالأخذ بالنص وغيره، ولك أن تقول في تقريره قوله فاعتبروا أمر بالاعتبار وذلك ينافي جواز التقليد، كذا قرره الإمام، واعترض عليه صفي الدين الهندي بأن الأخذ بقول الصحابي عند القائلين به ليس على سبيل التقليد بل هو أخذ بمدرك من المدارك الشرعية فلا ينافي وجوب النظر والقياس كالأخذ بالنص وغيره، ولك أن تقول في تقريره قوله فاعتبروا يقتضي وجوب الاجتهاد خالفناه فيما إذا وجد نص أو إجماع فبقي ما عداهما على الأصل.

والثاني: أن الصحابة أجمعوا على مخالفة كل واحد من آحاد الصحابة، فإن قلت هذا دليل على غير محل النزاع، قلت لا لأنه إذا كان حجة، ومن مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضاً جاز لغيرهم ذلك أيضاً أعني مخالفة كل منهم لأن مذهبهم جواز المخالفة، والفرض أن مذهبهم حجة كذا أجاب به العبري وفيه نظر، لأن الاقتداء بهم عند القائل به إنما هو فيما لم يختصوا به وهم مخصوصون بعدم حجية قول بعضهم على بعض، ولك أن تضايق في تصوير وقوع إجماعهم على مخالفة بعضهم بعضاً لأن الإجماع لا بد وأن يكون من الكل والمجمع على مخالفته غير داخل في المجمعين على فلا يتصور الإجماع دونه، وإذا فهمت هذا فنقول يمكن أن يقرر الإجماع على وجه آخر يغاير لفظ الكتاب، وهو أنهم سكتوا على مخالفة التابعين لبعضهم وذلك اتفاق منهم على تجويزه.

والثالث: قياس الفروع التي هي محل الخلاف على الأصول لامتناع كون قولهم حجة فيها على غيرهم من المجتهدين اتفاقاً والجامع كون المجتهد متمكناً من إدراك الحكم بطريقة، وقد اعترض على هذا بالفرق بين الفروع والأصول، إذ الظن الذي هو مطلوب في الفروع يحصل بقول صحابي دون القطع الذي هو مقصود في الأصول، وبأن الخصم لا يسلم أن قول الصحابي في الأصول ليس هو حجة بل هو دليل من الأدلة يعم الأصول والفروع، واحتج من قال بأن قول

الصحابي حجة مطلقا بما روى من قوله ﷺ «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[1] فدل على أن الاقتداء بهم هدى وطلب الهدى واجب.

وقد سلف في الإجماع الكلام على هذا الحديث وأجاب المصنف بأن الخطاب هنا خطاب مشافهة لا يدخل فيه غيرهم ولا يجوز أن يكون مجتهديهم لأنه ليس محل الخلاف فتعين أن يكون لعوامهم، ونحن نسلم أن العامي منهم يهتدي بالاقتداء بأي مجتهد كان منهم، فإن قلت على هذا لا يختص هذا الحكم بهم قلت نعم من هذا الوجه ولكن فيه فائدة تميزهم عن غيرهم بتقليد أصحاب رسول الله ﷺ الذين شاركوهم في الصحبة التي هي أعظم مناقبهم وهذا الوصف لم يحصل لغيرهم فإنه لولا الدليل الدال على أن عامي الصحابة يقلد العالم منهم كهذا الحديث وغيره لكان ينقدح للباحث أن يقول لا يقلد الصحابي صحابياً آخر، وإن قلد العامي مجتهداً والفرق أن المجتهد يتميز عن العامي برتبة العلم ولا وصف في العامي يقاومه به، وأما عامي الصحابة فقد قاوم مجتهدهم بمشاركته في وصفه الأعظم.

وأجاب الآمدي عن الحديث بأنه وإن عم في الأشخاص فلا دلالة على عموم الاهتداء في كل ما يقتدي فيه فيحمل على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبي ﷺ واعتراض الهندي على هذا بأن ترتيب الحكم على الوصف وهو كونهم صحابة يشعر بالعلية، ومن وجوه الاعتراض عليه أيضاً أنا نقول العام في الأشخاص عام في الأحوال، وقد سبق في أول كتاب العموم من البحث في هذا ما تقر به عين المسترشد، واحتج من قال قول الصحابي حجة إذا خالف القياس بأنه ثقة فلا يحمل مخالفته للقياس إلا على إطلاعه على خبر مخافة القدح في عدالته لو لم يكن ذلك فيعتمد حينئذ على قوله، وأجاب بأنه ربما خالف لشيء ظنه دليلاً وليس في الأمر كذلك، ثم إنا لو سلمنا أنه نفس الأمر كذلك

---

(١) رواه الدارقطني في الفضائل، وابن عبد البر في العلم ــ جامع بيان فضل العلم (١٠٤/٢) وقال: هذا إسناد لا تقوم به حجة، لأن الحارث بن عقبة مجهول ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عمر، ومن حديث ابن عباس بنحوه من وجه آخر مرسلاً، وقال: متنه مشهور، وأسانيده ضعيفة ولم يثبت في إسناد.

فالحجة حينئذ ليست في قول الصحابي بل في الخبر، ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين أن ينتشر أم لا لكونه سبق في كتاب الإجماع.

قال: (مسألة منعت المعتزلة تفويض الحكم إلى رأي النبي ﷺ أو العالم لأن الحكم يتبع المصلحة وما ليست بمصلحة لا يصير مصلحة، قلنا الأصل ممنوع وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون اختياره أمارة المصلحة، وجزم بوقوعه موسى بن عمران لقوله بعد ما أنشدت ابنة النضر بن الحارث لو سمعت لما قلت وسؤال الأقرع في الحج أكل عام، فقال لو قلت ذلك لوجبت، ونحوه، قلنا لعلها ثبتت بنصوص محتملة للاستثناء وتوقف الشافعي).

(ش) أول ما نقدمه تحرير محل الخلاف في المسألة فنقول الحكم المستفاذ من العباد على أمور.

أحدها: ما جاء على طريق التبليغ عن الله تعالى وهذا مختص بالرسل عليهم السلام وهم فيه مُبلغون فقط.

والثاني: المستفاد من اجتهادهم وبذلهم الوسع في المسألة وهذا من وظائف المجتهدين من علماء الأمة وفي جوازه للنبي ﷺ خلاف يأتي إن شاء تعالى في كتاب الاجتهاد.

والثالث: ما يستفاد بطريق تفويض الله إلى نبي أو عالم، بمعنى أن يجعل له أن يحكم بما شاء في مثله ويكون ما يجيء به هو حكم الله الأزلي في نفس الأمر، لا بمعنى أن يجعل له أن ينشىء الحكم فهذا ليس صورة المسألة وليس هو لأحد غير رب العالمين، قال الله ﴿إن الحكم إلا لله﴾(١) أي لا ينشىء الحكم غيره، إذا عرفت هذا فقد اختلف العلماء في أن هل يجوز أن يفوض الله تعالى حكم حادثة إلى رأي نبي من الأنبياء أو عالم من العلماء فيقول له أحكم بما شئت فما صدر عنك فيها من الحكم فهو حكمي في عبادي، ويكون إذ ذاك قوله من جملة المدارك الشرعية، فذهب جماهير المعتزلة إلى امتناعه، وجوزه الباقون منهم ومن غيرهم وهو الحق،.

---

(١) سورة يوسف آية (٤٠).

وقال أبو علي الجبائي في أحد قوليه يجوز ذلك للنبي دون العالم، وهذا هو الذي اختاره ابن السمعاني، وذكر الشافعي في كتاب الرسالة ما يدل عليه، وجزم بوقوعه موسى بن عمران من المعتزلة، وتوقف الشافعي رضي الله عنه كما نقله المصنف، وهذا التوقف يحتمل أن يكون في الجواز وأن يكون في الوقوع مع الجزم بالجواز، و بالأول صرح الإمام وكذلك الآمدي فقال ونقل عن الشافعي في كتابة الرسالة ما يدل على التردد بين الجواز والمنع، ولكن الثاني أثبت نقلاً وعليه جرى الأصوليون من أصحابنا الشافعية، واحتجت المعتزلة على المنع بأن الأحكام تابعة لمصالح العباد فلو فوض ذلك إلى اختيار العبد لم يكن الحكم تابعاً للمصلحة بل إلى اختياره الذي جاز أن يكون مصلحة، فإن ما ليس بمصلحة في نفس الأمر لا يصير مصلحة بتفويض إلى المجتهد، وأجاب بمنع الأصل وهو كون الحكم يتبع المصلحة وبأنا لو سلمناه لا يلزم ما ذكرتم، لأنه لما قال له إنك لا تحكم إلا بالصواب، أمنا من اختياره المفسدة وكان الله تعالى جعل اختياره أمارة على المصلحة وقدر له أن لا يختار سواها، واحتج موسى بن عمران على الجزم بوقوعه بأمرين، أحدهما قضية النضر بن الحارث التي رواها أهل المغازي والسير فرويناها بإسنادنا إلى عبد الملك بن هشام.

قال ثنا زياد بن عبد الله البكائي عن محمد بن اسحاق المطلبي قال بعد أن ذكر غزوة بدر الكبرى وعدد القتلى بها وكان من شياطين قريش قتله علي بن أبي طالب في خمسة نفر من بني عبد الدار بن قصى النضر بن الحارث بن كلدة ابن علقمة بن عبد مناف بن عبد الدار قتله علي بن أبي طالب صبرا عند رسول الله ﷺ بالصفراء فيما يذكرون، قال ابن هشام بالأثيل، قال ابن هشام و يقال النضر بن الحارث بن كلدة بن عبد مناف، ثم ذكر ابن هشام بعد ذلك أبياتاً قالتها قتيلة بنت الحارث أخت النضر تبكيه أولها:

يا راكباً إن الاثيل مظنة   من صبح خامسة وأنت موفق

ومنها تخاطب النبي ﷺ.

ما كان ضرك لو مننت وربما   من الفتى وهو المغيظ المحنق

قال ابن هشام فقال والله أعلم أن رسول الله ﷺ لما بلغه هذا الشعر قال لو «بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه» (١) انتهى، وقال الزبير بن بكار في النسب سمعت بعض أهل العلم يقولون إنها مصنوعة انتهى، فقوله ﷺ لمننت عليه يدل على أن الحكم كان مفوضاً إلى رأيه، فإنه لو كان قتله بأمر الله لقتله ولو سمع شعرها الف مرة، وقد قال المصنف تبعاً للإمام إن هذه المرأة ابنة النضر وهو مخالف لما ذكره ابن هشام في رواية أخرى لا تقوم لها الحجة أنها ابنته كما ذكر.

وثانيها: ما روى مسلم من حديث أبي بردة قال خطبنا رسول الله ﷺ فقال «يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا» قال رجل أكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثاً فقال رسول الله ﷺ «لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم» (٢) وهذا الرجل هو الأقرع كما ذكر المصنف وهو ابن حابس والأقرع في الصحابة أربعة هذا أشهرهم، وهذا الحديث أيضاً يدل على أن الأمر كان مفوضاً إلى اختياره، قوله ونحوه أو نحو هذين الأمرين، كقوله ﷺ «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» (٣) وكما قال ﷺ في «مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها» فقال العباس إلا الازخر فقال «إلا الازخر» (٤) وغير ذلك، وأجاب المصنف عن الكل بأنه يجوز أن تكون هذه

---

(١) السير لابن هشام (٣/٤٥).

(٢) أخرجه أبو داود: الحج (٢/١٩٠) والنسائي: مناسك الحج (٥/١١٠) وابن ماجه: المناسك (٢/٩٦٣).

ولمسلم نحوه من حديث أبي هريرة، ولم يسم الأقرع.

(٣) حديث صحيح أخرجه الحاكم في مستدركه.

كما أخرجه سعيد بن منصور في سننه بلفظ «لولا أن أشق على أمتي لأمرتكم بالسواك والطيب عند كل صلاة».

(الجامع الصغير ٢/١٢٢).

(٤) حديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم من حديث ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة: «إن هذا البلد حرام، لا يعضد شوكة، ولا يختلى خلاه، ولا ينفر صيده، ولا تلتقط لقتطه إلا لمعرف، فقال العباس: إلا الإذخر» فإنه لا بد لهم منه فإنه للقيون والبيوت. فقال: إلا الإذخر».

الأحكام ثابتة بنصوص محتملة للاستثناء على وفق سؤال بعض الناس أو حاجتهم فلا يدل على التفويض، ولك أن تجيب عما وقع في قضية النضر بأنه لم يصح وابن هشام لم يجزم القول به، وقد قال الزبير بن بكار ما قدمته وسمعت، والذي أيده الله تعالى يجيب عنه على تقدير صحته بأن النضر كان أسيراً والإمام مخير في الأسارى بين الفعل والاسترقاق والمن والفداء وعندي في هذا نظر فإن الإمام وإن خير بين هذه الأشياء فلا خلاف بين الأصحاب أنه يجيب عليه رعاية للمصلحة، والنبي ﷺ لا يخفى عليه وجه المصلحة وما قتل النضر وإلا قد كان قتله مصلحة، ولا تزول هذه المصلحة بانشاد أخته أبياتها هذه ولا يقال لعل الحال كان مستوياً لأنا نقول لا سبيل إلى ذلك إذ لو فرض استواء لكان الواجب عدم القتل فانه متى لم يظهر وجه الصواب في الحال حبسهم إلى حين يظهر نص عليه أصحابنا، وأجيب عن قوله لو قلت نعم لوجب بأنها قضية شرطية لا تقتضي وقوع مشروطها وهو منقدح، وعن قوله إلا الإذخر بأنه يحتمل نزول الوحي سريعاً عليه والله أعلم.

قال (الكتاب السادس في التعادل والترجيح وفيه أبواب الباب الأول في تعادل الامارتين في نفس الأمر منعه الكرخي وجوزه قوم، وحينئذ فالتخيير عند القاضي وأبي علي وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء فلو حكم القاضي بأحديها مرة لم يحكم بالأخرى أخرى لقوله عليه السلام لأبي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين)(١).

(ش) التعادل بين القاطعين المتنافيين ممتنع كما ستعرفه إن شاء الله تعالى عقليين كانا أو نقليين، وكذلك بين القطعي والظني لتقدم القطعي، وأما التعادل بين الإمارتين في الأذهان فصحيح، وأما في نفس الأمر فمنعه الكرخي والإمام أحمد وجمع من فقهائنا وجوزه الباقون، هذا هو النقل المشهور، وكلام الغزالي يدل على أن من قال المصيب واحد لم يجوز تعادل الإمارتين وأن الخلاف بين المصوبة، حيث قال إذا تعارض دليلان عند المجتهد فالمصوبة يقولون هذا لعجزه وإلا فليس في أدلة الشرع تعارض انتهى، واختار الإمام أن تعادل

---

(١) أخرجه النسائي: أدب القضاء (٢٤٧/٨) ولفظه: لا يقضين أحد في قضاء بقضاءين، ولا يقضي أحد بين خصمين وهو غضبان».

الإمارتين في حكمين متنافيين والفعل واحد لكون الفعل الواحد واجباً وحراماً جائز في الجملة غير واقع شرعاً أي غير جائز الوقوع شرعاً، يظهر ذلك بتأمل كلامه، وأن تعادلهما في فعلين متنافيين والحكم واحد جائز كوجوب التوجه إلى جهتين قد غلب على الظن أنهما جهة القبلة.

وقد احتج من منع من تعادل الأمارتين مطلقاً بأنه لو وقع فإما أن يعمل بهما وهو جمع بين المتنافيين أو لا يعمل بواحد منهما فيكون وضعهما عبثاً أو يعمل بأحدهما على التعيين وهو ترجيح من غير مرجح أولاً على التعيين بل على التخيير والتخيير بين المباح وغيره يقتضي ترجيح أمارة الإباحة بعينها، لأنه لما جاز له الفعل والترك مع أنه لا معنى للإباحة إلا ذلك لزم أن يكون ذلك الفعل مباحاً له فيكون ترجيحاً لأحد الامارتين بعينها، وقد وضح فساده، وأجيب بأنه لم لا يجوز أن يعمل بأحدهما على التعيين، قوله ذلك ترجيح لإمارة الإباحة بعينها، قلنا ممنوع وهذا لأن الإباحة في التخيير بين الفعل والترك مطلقاً لا التخيير بينهما بناء على الدليلين الذي يدل أحدهما على الإباحة والآخر على الحظر، إذ يجوز أن يقول الشارع للمكلف أنت مخير في الأخذ بأمارة الإباحة أو بأمارة الحظر إلا أنك متى أخذت بأمارة الإباحة فقد أبحت لك الفعل أو بالحظر فقد حرمته وتصرح له بأن الفعل على أحد التقديرين إباحة وعلى الآخر حرام، ولو كان ذلك للفعل لما جاوز، ويؤكده أنه يجب عليه اعتقاد كل منهما على تقدير الأخذ بأمارته، فلو كان ترجيحاً لأمارة الإباحة لما اختلف وجوب الاعتقاد، ومثاله في الشرع أن المسافر مخير بين أن يصلي أربعاً فرضاً وبين أن يترك ركعتين، ولا يقال لما بين فعل الركعتين وتركهما كانتا مباحتين، وكذلك الصلاة المعادة على الوجه الذاهب إلى أنها فرض، وفي الدليل وجوابه مواقف أخر لا نطول بذكرها، واحتج من جوز تعادل الأمارتين في نفس الأمر بالقياس على التعادل في الذهن، وبأنه لو امتنع لم يكن امتناعه لذاته فلا يلزم من فرض وقوعه محال أو الدليل والأصل عدمه، وأجيب عن الأول بأن التعادل الذهني لا يمنع إمكان التوصل فيه إلى رجحان إحدى الأمارتين فلا يكون نصبهما عبثاً.

وعن الثاني: بأنه إثبات للجواز بعدم ما يدل على الفساد وليس أولى من

عكسه وهو إثبات الفساد بعدم ما يدل على الجواز، وأما اختيار الإمام فعليه كلام طويل ولا نرى الاشتغال بذكره، لأن صاحب الكتاب يعمل بحكايته واقتصر في المسألة كلها عن مجرد حكاية المذاهب فلنتبعه في الاختصار، وقوله وحينئذ أي إذا قلنا بتجويز تعادل الأمارتين في نفس الأمر وتعادلهما، فذهب القاضي أبو بكر وأبو علي وابنه أبو هاشم إلى التخيير فيعمل المجتهد في شأنه بما شاء ويخير العامي في الاستفتاء ويختار أحد الأمرين في الحكم للمتخاصمين ولا يخبرهما درأه للتخاصم، وذهب قوم إلى أن حكمه التساقط كالبينتين إذا تعارضتا و يرجع إلى البراءة الأصلية.

وقال قوم إن وقع هذا التعادل بالنسبة إلى الواجبات فالتخيير إذ لا يمنع التخيير في الشرع بين الواجبات، كما أن من ملك مائتين من الإبل يجب عليه أن يخرج ما شاء من الحقاق وبنات اللبون عندما يجعل الخيرة للمالك من أصحابنا، ومن دخل الكعبة استقبل ما شاء من جدرانها وإن وقع بالنسبة إلى حكمين متنافيين كالإباحة والتحريم فحكمه التساقط والرجوع إلى البراءة الأصلية، قوله فلو حكم أي إذا اختار القاضي إحدى الأمارتين وحكم بها لم يكن له أن يحكم بالأخرى، وقد استدل على ذلك بما روى أنه ﷺ قال لأبي بكر رضي الله عنه «لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين» (١) وهذا الحديث لا أعرفه وقد سألت عنه شيخنا الذهبي فلم يعرفه ولا يكاد المجتهد يحيط علماً بتعادل الأمارتين في نفس الأمر، ويخير المسافر في الركعتين وكونهما مع جواز تركهما يقعان على وجه الوجوب، إنما هو في ظن المجتهد، ومن أين لنا أن الحال في نفس الأمر كذلك، فمن يوجب القصر من العلماء لا يجوز فعلهما، ومن لا يوجبه لا يقطع بوقوعه على وجه الوجوب، إذ القطع بوقوعه على وجه الوجوب فرع كونه جائز الوقوع، وكذا القول في الصلاة المعادة، وقد يعلل ما ادعاه المصنف في الحاكم بأنه لو حكم بخلافه مرة أخرى لا تهم، والحاكم يتوقى مظان التهم ويجري مثل هذا في المفتي وفيما أن أعمل بأحد الأمرين في شأن نفسه واطلع عليه الناس كيلا يتناقض فعله فيتهمه العامي ولا يرجع إلى فتواه.

---

(١) تقدم تخريج الحديث، وصوابه «لأبي بكرة» بزيادة تاء التأنيث. (سنن النسائي ٣٤٧/٨).

(قال مسألة إذا نقل عن مجتهد قولان في موضع واحد يدل على توقفه ويحتمل أن يكونا احتمالين أو مذهبين وإن نقل في مجلسين وعلم المتأخر فهو مذهبه وإلا حكي القولان).

(ش) هذه المسألة في حكم تعارض قولين لمجتهد واحد وهو بالنسبة إلى المقلدين كتعارض الأمارتين عند المجتهدين فلذلك أعقبه بتعادله الأمارتين، ومضمون المسألة أنه إذا نقل عن مجتهد واحد في مسألة واحدة قولان متنافيان فإما أن يكون ذلك في موضع واحد أولا:

الحالة الأولى: إذا كان في موضع واحد بأن يقول في هذه المسألة قولان مثلاً، وهو قسمان أحدهما ولم يذكره في الكتاب أن يعقب ذلك بما يشعر بترجيح أحدهما ولو بالتفريع عليه .فيكون ذلك قولان له لأن قول المجتهد ليس غير ما يترجح عنده.

والثاني: أن لا يفعل ذلك فيدل على توقفه في المسألة لعدم ترجيح دليل أحد الحكمين في نظره، وقوله فيها قولان محتمل لأن يريد بالقولين احتمالين على سبيل التجوز أي فيها احتمال قولين لوجود دليلين متساويين، ولأن يريد بهما مذهبين لمجتهدين، وعلى التقديرين لا ينسب إليه قول في المسألة لتوقفه فيها، وإلى هذا القسم أشار المصنف بقوله يدل على توقفه، ويحتمل أي وهذا التوقف محتمل لأن يكونا احتمالين ولأن يكونا مذهبين.

وذهب قوم إلى أن إطلاق القولين يقتضي التخيير وهو ضعيف، واعلم أن وقوع ذلك في مجلس واحد من دون ترجيح قليل، نقل الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع عن القاضي أبي حامد المروذي لأنه ليس للشافعي مثل ذلك إلا في بضعة عشر موضعاً ستة عشر أو سبعة عشر، وقد وقع في المحصول بدل القاضي أبي حامد المروذي الشيخ أبو حامد الأسفراييني وكأنه اشتبه أبو حامد، بأبي حامد، ووقع فيه الجزم بأن المواضع سبعة عشر وهو وهم والذي نقله الشيخ أبو إسحاق ما ذكرناه، وقال القاضي أبو بكر في مختصر التقريب قال المحققون إن ذلك لا يبلغ عشراً.

الحالة الثانية: أن يكون نقل القولين عن المجتهد في موضعين بأن ينص في كتاب أو في وقت على إباحة شيء وفي آخر على تحريمه فهو قسمان، أحدهما أن يعلم المتأخر منهما فهو مذهبه ويكون الأول مرجوعاً عنه، وذهب بعض الأصحاب إلى أنه لا بد وأن ينص على الرجوع فلو لم ينص في الجديد على الرجوع عن القديم لم يكن رجوعاً حكاه الشيخ أبو إسحاق، والثاني أن يجهل الحال فيحكي عنه القولان من غير الحكم على أحدهما بالترجيح.

قال (واقوال الشافعي رضي الله عنه كذلك وهي دليل على علو شأنه في العلم والدين).

(ش) وقد وقع الحالان المتقدمان للإمام المطلبي قدوتنا أبي عبد الله الشافعي ابن عم المصطفى ﷺ وذلك من الأدلة الواضحة على علو شأنه في العلم والدين في الحالتين، أما الدليل على العلم في الأولى فإنه كلما زاد المجتهد علماً وتدقيقاً وكان نظره أتم تنقيحاً وتحقيقاً ووقوفه على الأدلة المزدحمة مستقيماً، وإدراك وجه الازدحام فيها وكيفية الانفصال عنها عظيماً تكاثرت الإشكالات الموجبة للتوقف لديه وتزاحمت المعضلات بين يديه.

وأما في الدين فلم يكن ممن إذا ظهر له وجه الرجحان صمم على مقالته الأولى ولا قام بنصرتها وشال بضبعها حتى ينادي أولى لك فأولى، بل صرح ببطلان تلك واعترف بالخطأ فيها وقصور النظر.

وأما الحالة الثانية: وهي تنصيصه على القولين في موضعين فدليل على علمه أيضاً لأنه مبني على اشتغاله طول عمره القصير بالنظر والمباحث واشتماله على التدقيق في الوقائع والحوادث وعلى دينه لإظهاره الشيء إذا لاح له غير مبال بما صدر منه أولاً ولا واقف عند كلام غبي ينسبه إلى التناقض في المقال ولا مرجوح لمذهبه وإن كان ذا القدرة العظمى على ما يرومه واليد الطولى فيما يحاوله، وقد عاب القولين على الشافعي من لا خلاق له وأتى بزخرف من القول زكاة ونمقة، والله لا سواه ولا عدله وذلك لنقصان وقصور وحسد كامن في الصدور.

وقال في العلماء قولاً كبيراً وفاه بألسنة حداد سيصلى سعيراً وأضمر في نفسه من الزابين عن مسألة سيد المرسلين عقيدة لا يغسل السيف عارها ولا يواري الليل غوارها، ونحن لا نحفل بكلمة ولا نقول بكلامه ولا نرى أن يشتمل مثل هذا الشرح على مثل ذلك الهذيان الذي هو خيال طرق ذا الخيال في منامه و يكتفي بما صنفه أصحابنا قديماً وحديثاً في نصرة القولين ويخيل العطن على ذهنه والبليد على الوقوف عليها، ولكنا نورد أسئلة قد تختلج في الصدور وتعتور بني الزمان فيجد بها الغبي نفثة مصدور فيقول قد علمت صنعة القولين وكيفية وقوعها، فإن قلت التردد في القولين ينبيء عن نقصان النظر عن إدراك الأرجح، قلت معاذ الله بل يخبر عن حال ذلك، لأن قوة النظر كلما زادت توالت عليها التشكيكات كما عرفت، فإن قلت من سبق الشافعي إلى ذلك من المجتهدين وقد كان قبله أبو بكر الصديق وهو أفضل من طلعت عليه الشمس بعد النبيين.

قلت الفاروق الذي أعز الله به الإسلام بدعوة النبي عليه السلام حيث نص في الشورى على ستة وحصر الخلافة فيهم تنبيهاً على أن الاستحقاق منحصر فيهم وأن غيرهم ليس أهلاً لذلك، ولم يعترض أحد عليه بل اتبعوا رأيه واقتفوا أثره، فإن قلت فما فائدة ذكر القولين، قلت التنبيه على أن الحق لا يعدوهما وقصر نظر المتمذهب له على التدقيق فيها وعدم الالتفات إلى غيرهما.

فإن قلت من جملة أقواله أن يذكر قولين مع الإشارة إلى ترجيح أحدهما، وأي فائدة مع التنبيه على الراجح في ذكر المرجوح، قلت ليعلم طرق الاجتهاد والاستنباط والتمييز بين الصحيح والفاسد، ومخافة أن يؤدي اجتهاد غيره من متابعته إليه ولا يتنبه لفساده فيتخذه مذهباً، وقد عد الأصحاب لأبي حنيفة رضي الله عنه أمثال ذلك فلطالما قال القياس كذا لكني تركته استحساناً وليس لأحد أن يعيب عليه ذلك ولا أن يقول ما فائدة ذكرك القياس مع عدم اعتمادك إياه، فإن قلت أي معنى في إطلاق القولين في وقت واحد من غير ترجيح، قلت هذا هو الذي لم يوجد معه سوى النذر اليسير.

وقد قلنا إنه فيه متوقف وأنه دليل على غزارة العلم والمنتهى في الديانة وفيه

من الفوائد التنبيه على المآخذ وفحص جهتها في ذينك القولين، ولذلك جعل عمر رضي الله عنه الأمر شورى في ستة ولم ينص على واحد بعينه وكان قصده أن الخلافة لا تعدوهم ولو لم يفاجئه هازم اللذات لميز الأصح عن غيره، فإن قلت فلا معنى لقولكم في هذا القسم للشافعي في هذه المسألة قولان، إذ ليس له على ما زعمتم في مثل هذه المسائل قول واحد ولا قولان بل هو متوقف غير حاكم بشيء قلت قال امام الحرمين في التلخيص هكذا القول ولا نتحاشى منه، وإنما وجه الإضافة إلى الشافعي ذكره لهما واستقصاؤه وجوه الأشباه فيهما، وقد كان الشافعي رضوان الله عليه حديث السن لم تتسع مهلته كثيراً لآلام لم تطل راحته ولا يشغله ذلك عما هو فيه من حياطة الدين والنظر المتين والانجماع على طريق المتقين.

وقد سئل بعضهم ما السبب في قصر عمر الشافعي، فقال حتى لا يزالون مختلفين ولو طال عمره لرفع الخلاف، ولأمعن القول فيما لا يحصره مختصراً، ولا معزل من مناقب هذا الخبر ولكن العالم استطرد ووجد للمقال مجالاً.

فقال ونختم الفصل بما هو من توابع أبواب الترجيح وأمور المقلدين، فنقول إن قصر نظرٌ بعض المصنفين عن فهم مراتب المجتهدين فلا عليه لو اقتدى بقوله ﷺ «الأئمة من قريش»(١) وقوله ﷺ «قدموا قريشاً ولا تذموها»(٢) ولم يكن أحد من أصحاب المذاهب معزياً إلى صليبة قريش بالمسلك الواضح إلى الشافعي، ولا خلاف في اختصاصه بذلك، وأنه المقصود بقوله ﷺ عالم قريش يملأ طباق الأرض علماً لأنه الذي طبق طباق الأرض وتخلق بالطيب ورد ليلها المسود وجبين نهارها المبيض وصار اسمه في مشارقها ومغاربها وعلا على أنجم السماء طوالعها وغواربها.

---

(١) رواه النسائي في السنن الكبرى (تحفة الأشراف للمزى ١٠٢/١) كما رواه الإمام أحمد في المسند (١٢٩/٣، ٤٣١/٤) ط الحلبي.

(٢) رواه الشافعي، والبيهقي في المعرفة عن ابن شهاب بلاغاً بلفظ: «قدموا قريشاً ولا تقدموها، وتعلموا ولا تعالموها».

كما رواه ابن عدي، والطبراني، والبزار بطرق مختلفة، قريبة من هذا المعنى.

انظر الجامع الصغير (٨٦/٢).

وقد قام إمام الحرمين منادياً بما لوح به جماعة من الأصحاب من وجوب تقليد الشافعي فقال في كتابه الترجيح بين المذهبين أنه يدعى أنه يجب على كافة المسلمين وعامة المؤمنين شرقاً وغرباً بعداً وقرباً انتحال مذهب الشافعي بحيث لا يبغون عنه حولاً ولا يريدون به بدلاً، والذي نقوله نحن إن كتابنا هذا شارح لمختصر أصول لا نرى أن نخرج عنه إلى ما لا يتعلق به من الترجيح بين المذاهب، ولكن الذي نفوه به هو أنه يتعين على المقلد النظر بعين التعظيم إلى قدوته والإيماء بطرف التقديم نحو إمامه، ونحن نراعي ذلك في حق إمامنا رضوان الله عليه، ونقول بجمع الكلام فيما نحاوله أمور ثلاثة، أولها أن السابق وإن كان له حق الوضع والتأسيس فللمتأخر الناقد حق التهذيب والتكميل وكل موضوع على الافتتاح فقد يتطرق إلى مبادئه بعد التسبيح ثم يتدرج الناقد حق التهذيب والتكميل فيكون المتأخر أحق أن يتبع وهذا واضح في الحرف والصناعات فضلاً عن العلوم ومسالك الظنون.

فإن قلت فيلزمكم على هذا أن توجبوا الاقتداء بمن بعد الشافعي من الأئمة قلت إن ثبت لأحد بعده رتبة الإجتهاد والتنحل وترتيب ما لم ينظم والإطلاع على مقاصد الشريعة والخوض في بحارها فيلزم ذلك، ولكنا لسنا نرى أحداً من الأئمة بعده بلغ هذا المحل، كذا أجاب إمام الحرمين وتغالى غيره، وقال لم يبلغ أحد بعد الشافعي منصب الاجتهاد المطلق فضلاً عن الوصول إلى ما وصل إليه الشافعي، وثانيها أن المذاهب يمتحن بأصولها لأن الفروع تستند إليها وتستقيم بتقومها وتعوج باعوجاجها ولا يخفى على الساري في الظلم رجحان نظر الشافعي في الأصول التي هي أهم ما ينبغي للمجتهد، وأنه أول من أبدع ترتيبها ومهد قوانينها وألف فيها رسالته ولم لا يكون ذلك وأعظم ما يستمد منه أصول الفقه اللغة والشافعي كان من صميم العرب العربا ممن تفقأت عنه بيضة بني مضر، وأصول الشريعة الكتاب والسنة والإجماع، ثم الاقيسة بالإمارات المنصوبة علامات على الإجماع.

ولهذه الأصول مراتب ودرجات، فأما الكتاب فهو عربي مبين، والشافعي إذا أنصف الناظر عرف أنه المميز عن غيره فيما يحاوله منه لأنه القرشي البليغ ذو

اللغة التي يحتج بها الواصل إلى الذروة في معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومعرفة الروايات، وأما الحديث فلا ينكر منصف مقامه في الأخبار وإلقاءه الأحاديث من حفظه، ولذلك ربما قال أخبرني الثقة ومن لا يحضرني اسمه الآن ان ذلك من آيات حفظه وشدة ضبطه وتحريه حتى قال أبو زرعة ما عند الشافعي حديث غلط فيه، وقال أبو داود ما أعلم للشافعي حديثاً خطأ، وهو في معرفة الرجال وغير ذلك من فنون الحديث الواصل الليل بالنهار ينزل الأحاديث منازلها ويقبل كلما صح منها ويجعله مذهبه لا يفرق بين كوفي ومدني.

ولذلك قال لأحمد أنتم أعلم بالحديث منا فقل لي كوفية وبصرية، يعني أنكم يا أهل العراق أعلم منا معشر الحجازيين بأحاديث الكوفة والبصرة، فقل لي حتى أنظر، فإن كان صحيحاً عملت به ولا يظن في ظان الاقتصار على أحاديث المدينة والحجاز من حيث أني من أصحاب مالك وأتى بصيغة الجمع في المخاطب والمخاطب بقوله أنتم ومنا ولم يرد الشافعي أن ابن حنبل أعلم منه بالحديث كما ظن بعض الأغبياء حاش الله، وإنما أراد ما ذكرناه والملك العظيم أن أتاه رسول من أخيه الملك من بلدة أخرى يقول له أنتم أعلم بأخبار أخي مني يعني لكونكم في بلدته ولا يلزم من ذلك زيادتهم في القرب منه على أخيه ولا مساواته، ولو أراد الشافعي ما زعمه بعض الأغباء جبراً لأحمد وتأدباً معه وتعظيماً لجانب تلميذه لجاز ذلك ولا لوم عليه، أما فقه الحديث فهو سيد الناس في ذلك.

وأما الإجماع فسيلقي من معرفة الآثار وما يصح نقله من الوفاق والخلاف وهو المنتهي في ذلك، هذا بيان الأصول، وأما تنزيلها منازلها فهو سوق الشافعي، فإنه قدم كتاب الله ثم سنة نبيه ﷺ مع نهاية التأدب والوقوف عندما ينبغي السوق عنه للناظر في الشريعة، فإذا لم يجدها تأسا بأصحاب رسول الله ﷺ في التعليق بالرأي الناشيء من قواعد الشريعة المنضبطة بأصولها، ولم نر التعليق بكل وجه في الاستصواب ولا الاستحسان بما نهواه ثم رأى قواعد الشريعة منقسمة إلى ما يعلل وما لا يعلل فانسحب على الاتباع فيما لا يعقل معناه.

وقد يقيس إذ لاحت الأشباه، وأما ما يعقل معناه فمغزاه فيه المعنى المختل المناسب وهو في كل ذلك يلتفت إلى قواعد الشرع ثم لا يبغي بها بدلاً و يقول إذا صح الحديث فهو مذهبي، وثالثها أن المذاهب كما يمتحن بأصولها يستخير بفروعها ولننظر المصنف في كتب الخلافيات المنتشرة في الآفاق، فإن كان مع اتصافه أهلاً للنظر فليعرضها على الشريعة من كتاب وسنة وإجماع وقياس، وليحكم بما أراه الله، وإن لم يكن أهلاً للنظر فلا كلام له معنا و بالله التوفيق.

وآخر ما نذكره دليلاً لم ير من سبقنا باستنباطه يدل على ما نحاوله وهو حديث يبعث الله على رأس كل مائة من يجدد لها أمر دينها، واتفق الناس على أن المبعوث على رأس الأولى عمر بن عبد العزيز، وعلى الثانية الشافعي، و يأبى الله أن يبعث مخطئاً في اجتهاده أو يختص ناقص المرتبة بهذه المزية، بل هذا صريح في أن ما يأتي به المبعوث فهو دين الله الذي شرعه لعباده، ومن الغرائب الواقعة في هذا الأمر المؤيدة لما ذكرناه وما حاولناه تأييداً ينثلج به الصدر أن الله تعالى خص أصحاب الشافعي بهذه الفضيلة فكان على رأس الثلثمائة ابن سريج وهو أكبر أصحابه، وعلى رأس الأربعمائة الشيخ أبو حامد امام العراقيين من أصحابه، وعلى رأس الخمسمائة الغزالي القائم بالذب عن مذهبه والداعي إليه بكل طريق، وعلى السادسة الإمام فخر الدين الرازي أحد المقلدين له والمنتحلين مذهبه والذابين عنه، وعلى السابعة الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد الذي رجع إلى مذهبه وانتحله وتولى القضاء له وحكم به بعد أن كان في أول نشأته مالكياً.

قال (الباب الثاني في الأحكام الكلية للتراجيح الترجيح تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها كما رجحت الصحابة خبر عائشة على قوله عليه السلام إنما الماء من الماء).

(ش) الأحكام الكلية للتراجيح هي الأمور العامة لأنواعها التي لا تخص فرداً منها والباب مشتمل على مقدمة معرفة لماهية الترجيح وأربع مسائل، وقد عرف الترجيح بأنه تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها أي بالأمارة التي قويت، وهو مأخوذ من الإمام إلا أن الإمام أبدل الأمارتين بالطريقين.

وما فعله المصنف أصرح بالمقصود إذ يمتنع الترجيح في غير الأمارتين، والإمام قال ليعلم الأقوى فيعمل به، وحذف المصنف لفظة العلم وهو حسن، إذ يكتفي في الظن بالترجيح، ولقائل أن يقول جعلتم الترجيح عبارة عن التقوية التي هي مستندة إلى الشارع أو المجتهد حقيقة أو إلى ما به الترجيح مجازاً وهو غير ملائم بحسب الاصطلاح، وهو في الاصطلاح عبارة عن نفس ما به الترجيح فلا يجوز أن يجعل عبارة عن التقوية ذكره الهندي.

وقد اتفق الأكثرون على جواز التمسك بالترجيح، وأنكره بعضهم، وقال عند التعارض يلزم التخيير أو الوقف ولا يرجح أحد الظنين وإن تفاوتا وهو قول مردود، قال إمام الحرمين في البرهان وقد حكاه القاضي عن البصري وهو الملقب ببعل، قال ولم أر ذلك في شيء من مصنفاته مع بحثي عنها، واستدل المصنف على وجوب تقديم الراجح بإجماع الصحابة رضي الله عنهم وذلك في وقائع كثيرة منها، أنهم قدموا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين حيث قالت «فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا»[1] على خبر أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ أنه قال «إنما الماء من الماء»[2] أخرجه مسلم وتقدم في كتاب السنة حديث عائشة.

وأن الترمذي قال حسن صحيح، والوقائع في هذا كثيرة وعليه درج السابقون قبل اختلاف الآراء وقد تعلق الخصم على نفي الترجيح بالبينات في الحكومات فإنه لا ترجح بينة على بينة بعد استقلال كل واحدة لو انفردت وهو مردود، فإن مالكاً رحمه الله يرى ترجيح البينة على البينة، ومن لا يرى ذلك يقول البينة مستندة إلى توقيعات تعبدية ولذلك لا تقبل بغير لفظ الشهادة حتى لو أتى العدد الكثير بلفظ الأخيار لم يقبل ولو شهد ألف امرأة وعبد على إباقه بقل لردوا.

---

(١) رواه الترمذي، كتاب الطهارة باب: وجوب الغسل، وابن ماجه، كما رواه بلفظ: «إذا جلس بين شعبها الأربع وجاوز الختل الختان فقد وجب الغسل».

(٢) رواه مسلم ــ كتاب الطهارة (٢٦٩/١).

قال (مسألة لا ترجيح في القطعيات إذ لا تعارض بينهما وإلا ارتفع النقيضان أو اجتمعا).

(ش) قدمنا أن الترجيح مختص بالدلائل الظنية ولا جريان له في الدلائل اليقينية عقلية كانت أو نقلية، والحجة على ذلك أن الترجيح فرع وقوع التعارض وهو غير متصور فيها، لأنه لو وقع لزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما وذلك لأن الدليل القطعي ما يفيد العلم اليقيني، فلو تعارض قطعياً لم يكن إثبات مقتضى أحدهما دون الآخر للزوم التحكم، فإن الرأي السديد والقول الذي عليه المحققون أن العلم لا يتفاوت وليس بعضها أقوى وأغلب من بعض وإن كان بعضها كان بعضها أجلى وأقرب حصولاً وأشد استغناء عن التأمل، بل بعضها لا يحتاج فيه إلى تأمل كالبديهيات، لكنه بعد الحصول تحقق، يعني لا تفاوت في كونه محققاً فلا ترجيح لعلم على علم فتعين إما رفع مقتضاهما أو اثباته وهو جمع بين النقيضين، أو رفع لهما.

ولقائل أن يقول هذا دليل على منع التعارض بين القاطعين في نفس الأمر، أو على منع التعارض بين القاطعين في الأذهان إن كان على الأول فهو منقوض ولكن لا كلام فيه، وأنى يتصور جريان الترجيح في المتعادلين في نفس الأمر، ولو جرى لم يكن المتعادلان متعادلين هذا خلف، وإن كان على الثاني فممنوع لأنه قد يتعارض عند المجتهد شيئآن يعتقد أنهما دليلان يقينيان و يعجز عن القدح في أحدهما، وإن كان بطلان أحدهما في نفس الأمر، وإن كان كذلك فنحن نقول يجوز تطرق الترجيح إليها بناء على هذا التعارض بالنظر في أحوال المقدمات وأحوال التركيب، و يرجح بقلة المقامات والتراكيب وهذا طريق يقبله العقل ولا يدفعه ما ذكرتم.

قال (مسألة إذا تعارض دليلان فالعمل بهما من وجه أولى بأن يتبعض الحكم فيثبت البعض أو يتعدد فيثبت بعضها أو يعم فيوزع كقوله عليه السلام ألا أخبركم بخير الشهود فقيل نعم فقال أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد وقوله ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد فيحمل الأول على حق الله تعالى والثاني على حقنا) ش إنما يرجح أحد الدليلين على الآخر إذا لم يمكن

العمل بكل واحد منهما فإن أمكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار إلى الترجيح بل يصار إلى ذلك، لأنه أولى من العمل بأحدهما دون الآخر، إذ فيه اعمال الدليلين والأعمال أولى من الإهمال، ثم العمل بكل واحد منهما يكون على ثلاثة أنواع.

أحدها: أن يتبعض حكم كل واحد من الدليلين بأن يكون قابلاً للتبعيض فيبعض بأن يثبت بعضه دون بعض، وعبر الإمام عن هذا النوع بالاشتراك والتوزيع، ومن أمثلته دار بين اثنين تداعياها وهي في يدهما فإنها تقسم بينهما نصفين لأن ثبوت المالك قابل للتبعيض فيتبعض، ومنها إذ تعارضت البينتان في الملك على قول القسمة.

الثاني: أن يتعدد حكم كل واحد من الدليلين أي يقتضي كل واحد من الدليلين أحكاماً متعددة فيحمل واحد منها على بعض تلك الأحكام، ومثاله ما روي أن أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ فقال أني رأيت الهلال(1) فقال «أتشهد أن لا إله إلا الله قال نعم قال أتشهد أن محمداً رسول الله قال نعم قال فاذن في الناس يا بلال فليصوموا غداً» فهذا الخبر يقتضي ثبوت رمضان بشهادة الواحد و يترتب عليه وجوب الصوم وحلول الدين المؤجل ووقوع الطلاق والعتاق المعلقين به وهو معارض للقياس، فإنه يقتضي عدم ثبوته بقول الواحد كما في سائر الشهور و يترتب على عدم ثبوته عدم ترتب شيء مما ذكرناه فيحمل الأول على وجوب الصوم والقياس على عدم حلول الأجل والطلاق والعتاق، وهذا قد صرح به القاضي الحسين والبغوي، لكن قال الرافعي لو قان قائل هلا يثبت ذلك ضمناً كما سبق نظيره لا حرج إلى الفرق، والذي سبق أنا إذا قلنا بالقول الصحيح وضمنا بقول الواحد لم ير الهلال بعد ثلاثين أفطرنا على أحد الوجهين، وإن كنا لا نفطر بقول واحد إبتداء ولا يثبت به هلال شوال على المذهب الصحيح، وذلك لأنه يجوز أن يثبت الشيء ضمناً بما لا يثبت به أصلاً ومقصوداً، ألا ترى أن النسب والميراث لا يثبتان بشهادة النساء و يثبتان ضمناً

(1) أخرجه البخاري، والترمذي من حديث ابن عباس ــ رضي الله عنهما. (تحفة الأحوذي ٣/٣٧٢).

للولادة إذا شهدن عليها، وفرق ابن الرافعة(١) بأن النسب والميراث وكذا الإفطار عقيب الثلاثين لازم للمشهود فلا يعقل ولادة منفكة عن النسب والميراث ولا صوم ثلاثين يوماً بوصف كونها رمضان منفكة عن الفطر بعدها، والدين والطلاق والعتاق ليس يلزم استهلاك الشهر و يعقل انفكاكه عنه، قال وقد أشار إلى مثله ابن الصباغ.

الثالث: أن يكون كل واحد من الدليلين عاماً أي مثبت الحكم في موارد متعددة فتوزع ويحمل كل واحد منها على بعض أفراده، ومثاله ما روي عن زيد ابن خالد الجهني أن رسول الله ﷺ «قال ألا أخبركم بخير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها» (٢) رواه مسلم وهذا لفظه وهو معنى اللفظ الذي أورده المصنف وروى المصنف من قوله ﷺ «ثم يفشوا الكذب فيشهد الرجل قبل أن يستشهد» (٣) وهذا اللفظ لا أعرفه، ولكن في الصحيحين عن عمران ابن حصين رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم إن من بعدهم قوماً ما يشهدون ولا يستشهدون» (٤) الحديث فيحمل الأول على حقوق الله تعالى، والثاني على حقوق العباد، ومن أمثلته أيضاً قوله ﷺ «من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له» (٥) مع ما روي

---

(١) هو: أحمد بن علي الأنصاري، فقيه شافعي، من فضلاء مصر، سئل عنه الإمام ابن تيمية فقال: «رأيت شيخاً يتقاطر فقه الشافعية من لحيته.

من مؤلفاته: «الكفاية في شرح التنبيه»، «بذل النصائح الشرعية في ما على السلطان وولادة الأمور وسائر الرعية».

توفي سنة ٧١٠ هـ.

(الدرر الكامنة ٢٨٤/١، الأعلام للزرطلي ٢١٣/١).

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الأقضية (١٣٤٤/٣) من حديث زيد بن خالد الجهني.

(٣) أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن عمر.

(٤) صحيح البخاري ـ كتاب الشهادات (٢٢٤/٣) عن ابن مسعود وعمران بن الحصين ـ ومسلم (١٩٦٤/٤) عن أبي هريرة وعمران بن حصين، ورواه الترمذي ـ كتاب الفتن، (٤٦٥/٤) عن ابن عمر وفي الشهادات (٥٤٩/٤).

(٥) رواه الترمذي (١٠٨/٣) وأبو داود (٤٢٢/٢) والنسائي (١٩٦/٤) وابن ماجه (٥٤٢/١) والدارقطني (١٧٣/٢) والبيهقي في السنن الكبرى (٢١٣/٤).

أنه ﷺ كان يدخل على بعض أزواجه فيقول « هل من غداء فإن قالوا لا قال إني صائم و يروى اني أذن أصوم »[1] فيقتصر على الأول، وإن كان عاماً في كل صوم على صوم الفرض، ويحمل الثاني على صوم النفل، ومنها قوله تعالى ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُم ﴾[2] مع قوله في آية أخرى ﴿ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾[3] فظاهر الأولى وضع السيف فيهم حتى ينفقوا، وظاهر الآية الثانية يقتضي جواز أخذ الجزية من أصناف الكفار من غير فصل، وقال عليه السلام « خذوا من كل حالم ديناراً » وقال « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » الحديث وظاهر هذا أن الجزية لا تؤخذ وأن ليس بيننا وبين الكفار إلا السيف أو الإسلام فيجمع بين الظاهرين و يأخذ الجزية من أهل الكتاب بآية الجزية و يضع السيف فيمن ليس متمسكاً بكتاب ولا يشبه كتاب الظاهر الآية الواردة في القتل، وأعلم أن بعض الفقهاء زعم أن هذا يتضمن استعمال مقتضى كل واحد من الدليلين ورأي هذا الجمع مستقلاً بنفسه غير محتاج إلى إقامة دليل، قال إمام الحرمين وهذا مردود عند الأصوليين بل لا بد من دليل خارج على ذلك، وأما أن يجعل أحدهما دليلاً في تخصيص الثاني والثاني في تخصيص الأول فهذا ما لا سبيل إليه.

قال (مسألة إذا تعارض نصان وتساو يا في القوة والعموم وعلم المتأخر فهو ناسخ وإن جهل فالتساقط أو الترجيح).

(ش) النصان المتعارضان على ضربين:

الأول: أن يكونا متساو يين في القوة باشتراكهما في العلم أو الظن، وفي العموم بأن يصدق كل منهما على ما يصدق عليه الآخر، وله ثلاثة أحوال:

أولها: أن يتأخر ورود أحدهما عن الآخر و يكون معروفاً بعينه فينسخ

---

(١) سورة التوبة آية (٥).

(٢) سورة التوبة آية (٢٩).

(٣) رواه البخاري: فضائل أصحاب النبي ﷺ، ومسلم (١٣٧٩/٣) والنسائي (١٣٢/٧) من حديث أبي هريرة وابن عمر —رضي الله عنهما.

المتأخر المتقدم سواء كانا معلومين أم مظنونين آيتين أم خبرين أم أحدهما آية والآخر خبرا عند من يجوز النسخ عند اختلاف الجنس، وأما من يمنعه فيمتنع عنده النسخ في هذا القسم الآخير، وهذا إذا كان حكم المتقدم قابلاً للنسخ، أما إذا لم يقبل النسخ ولم يذكره في الكتاب كصفات الله تعالى فإن كانا معلومين قال الإمام فيتساقطان ويجب الرجوع إلى دليل آخر، واعترض عليها النقشواني بأن المدلول إن لم يقبل النسخ يمتنع العمل بالمتأخر فلا يعارض المتقدم بل يجب أعمال المتقدم كما كان قبل ورود المتأخر، وإن كانا مظنونين طلب الترجيح، ولو كان الدليلان خاصين فحكمهما حكم المتساويين في القوة والعموم من غير فرق، ولم يذكر المصنف ذلك.

وثانيها: أن يجهل المتأخر منهما، فإن كانا معلومين فيتساقطان و يرجع إلى غيرهما لأنه يجوز في كل واحد منهما أن يكون هو المتأخر، وإن كانا مظنونين بعين الترجيح، وإلى هذا أشار المصنف بقوله وإن جهل فالتساقط أي فيما إذا كانا معلومين أو الترجيح أي فيما إذا كانا مظنونين.

وثالثها: أن يعلم مقارنتهما ولم يذكره في الكتاب، فإن كانا معلومين فقد قال الإمام إن أمكن التخيير بينهما تعين القول به، فإنه إذا تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير، ولا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر بقوة الإسناد لما عرفت أن العلوم لا تقبل الترجيح، قال ولا يجوز الترجيح بما يرجع إلى الحكم نحو كون أحدهما حاضراً أو مثبتاً حكماً شرعياً لأنه يقتضي طرح المعلوم بالكلية وهو غير جائز انتهى، ولم يذكر حكم القسم الآخر وهو عدم إمكان التخيير بينهما، وإن كانا مظنونين تعين الترجيح فيعمل بالأقوى فإن تساويا في القوة قال الإمام فالتخيير.

قال (وإن كان أحدهما قطعياً أو أخص مطلقاً عمل به وإن تخصص بوجه طلب الترجيح).

(ش) الضرب الثاني أن لا يتساويا في القوة والعموم جميعاً فأما

يتساويا في العموم ولم يتساويا في القوة أو عكسه أو لم يحصل بينهما تساو، لا في العموم ولا في القوة فهذه أحوال ثلاثة.

أولها التساوي في العموم والخصوص مع عدم التساوي في القوة بأن يكون أحدهما قطعياً والآخر فيعمل بالقطعي سواء أعلم تقدم أحدهما على الآخر أم لم يعلم وسواء تقدم القطعي أم الظني، وهذا الإطلاق يشمل ما إذا كان المقطوع عاماً والمظنون خاصاً، والصحيح أن المظنون يخصص المقطوع كما سبق في التخصيص.

وثانيها: أن يتساويا في القوة مع التساوي في العموم والخصوص بأن يكونا قطعيين أو ظنيين أو يكونا عامين لكن أحدهما أعم من الآخر إما مطلقاً أو من وجه أو يكونا خاصين فإن كانا عامين أو كان أحدهما أعم من الآخر مطلقاً عمل بالأخص سواء كانا قطعين من وجه السند أم ظنيين علم تقدم أحدهما على الآخر أم لم يعلم المهم إلا أن يعلم تقدم الأعم وورود الأخص بعد العمل به، فإن الأخص حينئذ يكون تاركاً له فيما تناوله الأخص لا تخصصاً لامتناع تأخير البيان عن وقت العمل، وإن كان أحدهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه كقوله تعالى ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾[1] مع قوله ﴿أَوْ مَا مَلَكَت أَيْمَانُكُم ﴾[2] فيصار إلى الترجيح بينهما سواء كانا قطعيين أم ظنيين، لكن لا يمكن الترجيح في القطعيين بقوة الإسناد بل يرجح بكون حكم أحدهما حظراً والآخر إباحة، وأن يكون أحدهما شرعياً والآخر عقلياً، أو مثبتاً والآخر نافياً ونحو ذلك وفي الظنيين يرجح بقوة الإسناد.

وثالثها: أن لا يحصل بينهما تساو لا في العموم والخصوص ولا في القوة، فإن اختلفا في كل واحد من هذين بأن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً وهما عامان، ولكن أحدهما أعم من الآخر مطلقاً أو من وجه أو خاصان، فإن كانا عامين أو أحدهما أعم من الآخر مطلقاً عمل بالقطعي، إلا إذا كان القطعي هو

(١) سورة النساء آية (٢٣).

(٢) سورة المؤمنون آية (٦).

الأعم فإنه يخص بالظني عند الأكثرين، وإن كان أحدهما أعم من الآخر من وجه صير إلى الترجيح، فإنه قد يترجح الظني بما يتضمنه الحكم من كونه حظراً أو نفياً أو غير ذلك سواء علم تأخر القطعي عن الظني أم تقدمه أم جهل الحال، وأما إن كانا خاصين فالعمل بالقطعي مطلقاً.

(قال مسألة قد يرجح بكثرة الأدلة لأن الظنيين أقوى قيل يقدم الخبر على الأقيسة قلنا إن اتحد أصلها فتحدة وإلا فممنوع).

(ش) ذهب الشافعي ومالك إلى أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة والخلاف مع الحنفية واستدل المصنف بأن كل واحد من الدليلين يفيد ظناً مغاير الظن المستفاد من صاحبه والظنان أقوى من الظن الواحد فيعمل بالأقوى لكونه أقرب إلى القطع، كما رجحنا الكتاب على السنة والسنة على الإجماع، والإجماع على القياس، فإن قلت الفرق بين الترجيح بكثرة الأدلة والترجيح بالقوة والوصف الذي يعود إليه، أن الزيادة حصلت مع المزيد عليه في محل واحد بخلاف الترجيح بقوة الأدلة، قلت هذا ضعيف لأنه لا أثر لذلك.

واحتج الخصم بأن كثرة الأدلة لو كانت سبباً للرجحان لكانت الأقيسة المتعددة مقدمة على خبر الواحد إذا عارضها وليس الأمر كذلك، وأجاب بأن أصل تلك الأقيسة إن كان متحداً وهذا كما قيل في معارضة ما روى من قوله عليه السلام «أحلت لنا ميتتان السمك والجراد»(١) السمك الميت حرام قياساً على الغنم الميتة وعلى الطائر الميت والبقر والإبل والخيل بجامع الموت في كل ذلك فتلك الأقيسة حينئذ تكون أيضاً متحدة وتكون قياساً واحداً لا أقيسة متعددة لوحدة الجامع فإنها لا تتغاير إلا أن يعلل حكم الأصل في قياس منها بعلة أخرى، وتعليل الحكم بعلتين مختلفتين ممنوع على ما سلف فيكون الحق من تلك الأقيسة واحداً، وإذا قدمنا عليها الخبر لم يكن قد قدمناه إلا على دليل واحد، وإن لم يكن أصلها متحداً بل متعدداً فلا نسلم تقديم خبر الواحد عليها،

(١) حديث صحيح أخرجه ابن ماجه، والحاكم، والبيهقي في السنن من حديث ابن عمر. (الجامع الصغير ١/١٣).

كذا أجاب المصنف تبعاً للإمام، والحق أن خبر الواحد مقدم على الأقيسة وإن تعددت أصولها ما لم تصل إلى القطع، ولا يفرض اللبيب صورة تحصل فيها من الأقيسة ظن يفوق الظن الحاصل فيها من خبر الواحد ونقول هلا رجحت أرجح الظنين لأنه لا تجد ذلك إلا والقياس جلي مقدم دون ريب ولا خصوصية إذ ذاك لتعدد الأقيسة بل لقوة الظن.

وقد ذكر الإمام أن من صور المسألة ترجيح أحد الخبرين على الآخر بكثرة الرواة ولكن وافق في هذا الفرع بعض المخالفين في المسألة ولا شك أن الخلاف فيه أضعف وقد نقله إمام الحرمين عن بعض المعتزلة، وقال الذي ذهب إليه الأكثرون الترجيح بكثرة العدد ثم نقل أن القاضي قال ما أرى تقديم الخبر بكثرة الرواة قطعياً والوجه فيه أن المجتهدين إذا لم يجدوا متمسكاً إلا الخبرين واستوى رواتها في العدالة والثقة وزاد أحدهما بعدد الرواة فالعمل به، قال وهذا قطعي لأنا نعلم أن الصحابة لما تعارض لهم خبر معين بهذه الصفة لم يعطلوا الواقعة بل كانوا يقدمون هذه قال وأما إذا كان في المسألة قياس وخبران متعارضان كثرة رواة أحدهما فالمسألة الآن ظنية، وهذا الذي ذكره القاضي حق و يشبه أن لا يكون محل الخلاف إلا في الصورة التي جعلها ظنية فإنه كما ذكر قد يقال فيها بالنزول عنها والتمسك بالقياس، وقد يظن أن الصحابة كانوا يقدمون الخبر الكثير الرواة و يضربون عن القياس فالخلاف في هذه الصورة منتجه، وأما في الأ ولى فلا مساغ له، نعم إذا اجتمع مزية الثقة وقوة العدد بأن روى أحد الخبرين ثقة وروى الآخر جمع لا يبلغ أحدهم مبلغ راوي الخبر إلا في الثقة والعدالة فهذه صورة أخرى.

وقد اعتبر بعض أهل الحديث مزيد العدد و بعضهم مزيد الثقة قال إمام الحرمين والمسألة لا تبلغ مبلغ القطع والغالب على الظن التعلق بمزية الثقة فإن الذي يغلب على الظن أن الصديق رضوان الله عليه لو روى خبراً وروى جمع على خلافه لكان أصحاب رسول الله ﷺ أجمعين يؤثرون رواية الصديق انتهى، وأبلغ قول في ذلك ما ذكره الغزالي من أن الاعتماد في ذلك ما غلب على ظن المجتهد فإن الكثرة وإن قوة الظن فرب عدل أقوى في النفس من عدلين ويختلف

ذلك باختلاف الأحوال والرواة، وأما تقديم خبر الصديق رضوان الله عليه فلأن الظن الحاصل بخبره أقوى من الحاصل بخبر الجمع الكثير وقد لا يتأتى ذلك في غيره، ومن صور مسألة الكتاب أيضاً إذا انضم إلى أحد الخبرين قياس، والذي ارتضاه الشافعي رضي الله عنه تقديم الحديث الذي وافقه القياس لأن الترجيح يجوز بما يوجب تغليب الظن تلويحاً مع أن مجرد التلويح لا يستقل دليلاً كان اعتضد أحد الخبرين بما يستقل دليلاً فلأن يكون مرجحاً أولى، وقال القاضي يتساقط الخبران و يرجع إلى القياس والمسلكان مفيضان إلى موافقة حكم القياس، ولكن الشافعي رضي الله عنه يرى متعلق الحكم بالخبر المرجح بموافقة القياس والقاضي يعمل بالقياس و يسقط الخبرين مستدلاً بأن الخبر مقدم على القياس و يستحيل تقديم خبر على خبر بما يسقط الخبر، وما يقدم على القياس إذا خالفه فهو مقدم عليه إذا وافقه، وقال إمام الحرمين القول عندي في ذلك لا يبلغ مبلغ الإفادة، ولمن نصر الشافعي أن يقول إنما يقدم الخبر إذا لم يعارضه خبر فإذا تعارضا افتقر أحدهما إلى التأكيد بما يغلب على الظن، قلت و يناظر هذا الخلاف الذي ذكره الأصحاب في البينتين إذا تعارضا ومع أحدهما يد، فإن الحكم لذات اليد ولكن هل القضاء للداخل باليد أم بالبينة المرجحة باليد اختلفوا فيه، و ينبني على الخلاف أنه هل يشترط أن يحلف الداخل مع بينته ليقضي له فيه وجهان أو قولان أصحهما لا، كما لا يحلف الخارج مع بينته.

قال (الباب الثالث في ترجيح الأخبار وهو على وجوه.

الأول: بحال الراوي فيرجح بكثرة الرواة وقلة الوسائط، وفقة الراوي، وعلمه بالعربية، وأفضليته، وحسن اعتقاده وكونه صاحب الواقعة وجليس المحدثين، ومختبراً ثم معدلاً بالعمل على روايته، وبكثرة المزكين وبحثهم وعلمهم وحفظه وزيادة ضبطه، ولو لألفاظه عليه السلام ودوام عقله وشهرة نسبه وعدم التباس اسمه وتأخر إسلامه).

(ش) أعلم أن تعارض الأخبار إنما يقع بالنسبة إلى ظن المجتهد أو بما يحصل من خلل بسبب الرواة وأما التعارض في نفس الأمر بين حديثين صح صدورهما عن النبي ﷺ فهو أمر معاذ الله أن يقع، ولأجل ذلك قال الإمام أبو

بكر بن خزيمة رضي الله عنه لا أعرف أنه روي عن رسول الله ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين متضادين فمن كان عندهٔ فليأت به حتى أولف بينهما، إذا عرفت هذا فنقول ترجيح الأخبار على سبعة أوجه:

الأول: بحسب حال الرواة وذلك باعتبارات أولها بكثرة الرواة وقد مر هذا آنفاً، مثاله لو قال الحنفي لا يجوز رفع اليدين في الركوع وعند الرفع منه، لما روى إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود أن النبي ﷺ كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود فيقول راوي ابن عمر أنه ﷺ كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وإذا كبر للركوع وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك وروى رفع اليدين كما روى بن عمر وآيل بن حجر وأبو حميد الساعدي في عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ منهم أبو قتادة وأبو سعد وسهل بن سعد ومحمد ابن مسلمة، ورواه أيضاً أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وأنس بن مالك وجابر بن عبدالله وابن الزبير وأبو هريرة وجمع بلغ عددهم ثلاثاً وأربعين صحابياً، وأعلم أنا قد نذكر المثال الواحد للحكم وهو يصلح مثالاً لأحكام كثيرة وأنا قد مثلنا لما اشتمل عليه من ضرب من الترجيح وأن عارضه أقوى منه أو ساعده فلا يضرنا ذلك، وهنا ليس مستندنا مجرد لكثرة بل والعلل المذكورة فيما رواه القوم مما ليس من غرض الشرح التطويل بذكره.

الثاني: بقلة الوسائط وعلو الإسناد لاحتمال الغلط والخطأ فيما قلت وسائطه أقل وما برحت الحفاظ الجهابذة تطلب علو الإسناد وتفتخر به وتركب القفار وتنادي عند الديار في تحصيله ومن أمثلته أن يقول الحنفي الإقامة مثنى كالأذان لما روى عامر الأحول عن مكحول أن أبا محيريز حدثه أن أبا محذورة حدثه أن رسول ﷺ علمه الأذان وعلمه الإقامة الحديث، وذكر فيه الإقامة مثنى مثنى، فيقول الشافعي بل هو فرادى لما روى خالد الحذاء عن أبي قلابة عن أنس بن مالك قال مر بلالاً أن يشفع الأذان و يوتر الإقامة.

وهذا الحديث من حديث خالد كما رأيت وبينه وبين النبي ﷺ فيه ثلاثة وخالد وعامر متعاصران روى عنهما شعبة.

الثالث: بفقه الراوي سواء كانت الرواية بالمعنى أم باللفظ، ومنهم من قال إن روي باللفظ، فلا يرجح بذلك، والحق ما ذكرناه لأن للفقيه مرتبة التمييز بين ما يجوز وما لا يجوز، فإذا سمع ما لا يجوز إجراؤه على ظاهره بحث عنه والطلع على ما يزول به الإشكال بخلاف الجاهل.

وحكى علي بن خشرم قال قال لنا وكيع أي الإسنادين أحب إليكم الأعمش عن أبي وائل عن عبدالله أو سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله، فقلنا الأعمش عن أبي وائل عن عبدالله، فقال يا سبحان الله الأعمش شيخ وأبو وائل شيخ وسفيان فقيه ومنصور فقيه وإبراهيم فقيه وعلقمة فقيه وحديث يتداوله الفقهاء خير من حديث يتداوله الشيوخ.

الرابع: بعلم الراوي بالعربية لأن العالم بها يمكنه التحفظ عن مواقع الزلل فكان الوثوق بروايته أكبر، قال الإمام ويمكن أن يقال هو مرجوح لأن العالم بها يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ والجاهل بها يكون خائفاً فيبالغ في الحفظ.

الخامس: الأفضلية لأن الوثوق بقول الأعلم أتم فيقدم رواية الخلفاء الأربعة في رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه على رواية ابن مسعود.

السادس: حسن اعتقاد الراوي رواية غير المبتدع أولى من رواية المبتدع ولقائل أن يقول إذا كانت بدعته بذهابه إلى أن الكذب كفر أو كبيرة لأن ظن صدقه أغلب، ولكن الذي جزم به الأكثرون ما قلناه، ومثاله إذا قيل صوم الدهر سنة كما اختاره الغزالي لما روى إبراهيم بن أبي يحيى بسنده أن رسول الله ﷺ قال «من صام الدهر كله فقد وهب نفسه لله» فيجب من يقول بأنه مكروه كصاحب التهذيب وغيره بأنه روي أن النبي ﷺ قال لعبد الله بن عمرو «لاصام من صام الدهر، صوم ثلاثة أيام من كل شهر صوم الدهر»(١) وبأنه روي أنه عليه السلام «نهى عن صيام الدهر(٢) والحديث الذي أورده الخصم

---

(١) حديث صحيح أخرجه البخاري (٣/٨٧).

(٢) عن عبدالله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «لا صام من صام الأبد». رواه البخاري ومسلم.

=

لا يعارض هذين الحديثين، لأن إبراهيم بن يحيى وإن سلمنا أنه ثقة كما قاله الشافعي وابن الأصبهاني وابن عقده وابن عدي إلا أنه كان مبتدعاً قال البخاري كان يرى القدر وكان جهمياً.

السابع: كون الراوي صاحب الواقعة لأنه أعرف بالقصة وبهذا رجح الشافعي رضي الله عنه خبر أبي رافع على خبر ابن عباس في تزويج ميمونة أنه ﷺ نكحها وهو محرم لأن أبا رافع كان السفير في ذلك فكان أعرف بالقصة كذا قيل، والحق أن هذا من باب الترجيح بكون أحد الروايتين مباشر لما رواه وهو قسم آخر فصله الآمدي وغيره عن هذا، بل مثال هذا قول ميمونة تزوجت رسول الله ﷺ ونحن حلالان فتقدم على رواية ابن عباس وقد خالف في هذا الجرجاني من أصحاب أبي حنيفة.

الثامن: بكون الراوي جليس المحدثين أو أكثر مجالسته من الراوي الآخر لأنه أقرب إلى معرفة ما يعتور الرواية ويداخلها من الخلل ويمكن أن يمثل هذا براوية عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة أن زوج بريرة كان عبداً وهكذا رواه هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، وروى الأسود بن زيد عن عائشة أن زوج بريرة كان حراً فحديث عروة القاسم عن خالتهما أولى لمجالستهما لها وسماعهما منها الحديث شفاها داخل الستر.

التاسع: بكون الراوي مختبراً فيرجح المعدل بالممارسة والاختبار على من عرفت عدالته بالتزكية أو برواية من لا يروي عن غير العدل، لأن الخبر أضعف من المعاينة.

العاشر: بكون الراوي معدلاً بالعمل على روايته أي يكون ثبوت عدالته بعمل من روى عنه فيرجح على الذي يكون رواية معدلاً بغير ذلك، وقد أتى صاحب الكتاب بقوله ثم معدلاً ليفهم أن التعديل بالاختيار مقدم على هذا الضرب،

= وفي رواية للجماعة إلا البخاري وابن ماجه: «قيل يا رسول الله كيف بمن صام الا بد؟ قال: «لا صام ولا أفطر» أو «لم يصم ولم يفطر».
(نيل الأوطار ٤/٢٤٢-٣٤٣).

فالمراتب ثلاثة التعديل بالاختيار، ثم بالعمل ثم بغير ذلك، ولقائل أن يقول إن أردتم بغير ذلك صريح القول في التزكية فلا نسلم أن التعديل بالعمل أرجح منها، كيف وقد اختل في كونها تعديلاً وجزم بهذا الآمدي وغيره، وقالوا يرجح صريح المقال في التزكية على العمل بروايته والحكم بشهادته.

الحادي عشر: كثرة المزكين للراوي وقد سبق ما يناظره ومن أمثلته حديث بسرة بنت صفوان في مس الذكر مع ما يعارضه من حديث طلق فحديث بسرة رواه مالك عن عبدالله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عروة بن الزبير وليس فيهم إلا من هو متفق على عدالته، وأما رواة حديث طلق فقد قل مزكوهم بل اختلف في عدالتهم فالمصير إلى حديث بسرة أولى.

الثاني عشر: كثرة بحث المزكين عن أحوال الناس لزيادة الثقة بقولهم حينئذ.

الثالث عشر: كثرة علمهم لأن كثرة العلم تؤدي إلى الصواب.

الرابع عشر: حفظ الراوي وقد أطلقه في الكتاب وهو يحمل أمرين كلاهما حق معتبر، أحدهما أن يكون قد لفظ الحديث واعتمد الآخر على المكتوب فالحافظ أولى لما لعله يعتور الخط من نقص وتغيير، قال الإمام وفيه احتمال، قلت وهو احتمال بعيد، وقد ذهب بعض العلماء إلى أنه لا يحتج برواية من يعول على كتابته قال أشهب سئل مالك أيؤخذ ممن لا يحفظ وهو ثقة صحيح الأحاديث فقال لا يؤخذ عنه، أخاف أن يزاد في كتبه بالليل وعن هشيم من لم يحفظ الحديث فليس هو أولى من أصحاب الحديث يجيء أحدهم بكتاب كأنه سجل مكاتب، وثانيهما أن يكون أحدهما أكثر حفظاً فإن روايته راجحة على من كان نسيانه أكثر وسيأتي على الأثر، مثال هذا في حديثي شعبة وإسماعيل بن عياش، قال شعبة أحفظ منه بلا ريب، ومن أمثلته أيضاً احتجاجاً على أن المسح يتأقت بيوم وليلة للمقيم وثلاثة أيام ولياليهن للمسافر بحديث عاصم عن ذر بن حبيش قال أتيت صفوان بن عسال فسألته عن المسح على الخفين فقال كنا نكون مع رسول الله ﷺ فيأمرنا أن لا ننزع اخفافنا ثلاثة أيام إلا من

جنابة لا من غائط وبول ونوم، فإن للخصم في المسألة وهو مالك رحمه الله أن يقول قد تكلم في حفظ عاصم بن أبي النجود، قال العقيلي لم يكن فيه إلا سوء الحفظ، وقال الدارقطني في حفظه شيء فليرجح عليه حديث أنس أن النبي ﷺ قال «إذا توضأ أحدكم ولبس خفيه فليمسح عليهما وليصل فيهما ولا يخلعهما إن شاء إلا من جنابة»(١).

الخامس عشر: زيادة ضبط الراوي وشدة اعتنائه فليرجح من كان أشد اعتناء به وأكثر اهتماماً ولو كان ذلك الضبط لألفاظ الرسول بأن يكون أكثر حرصاً على مراعاة كلامه وحروفه، لأنه حينئذ يكون أقرب إلى الرواية باللفظ، وقد تقدم أنها راجحة على الرواية بالمعنى، ومن أمثلته احتجاجاً على أن الدم الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بما رواه شعبة عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال «لا وضوء إلا من صوت أو ريح» (٢) فإن عارضه الخصم بما روى إسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن عائشة مرفوعاً من قاء أو رعن فأحدث في صلاته فليذهب فليتوضأ ثم ليبن على صلاته قلنا ليس اسماعيل كشعبة في الضبط كيف لا وشعبة أمير المؤمنين في الحديث، وابن عياش خلط على المدنيين.

السادس عشر: بدوام عقل الراوي فيرجح رواية دائم العقل على من اختلط آونة من عمره ولم يعرف أنه روى الخبر حالة سلامة العقل أو حال اختلاطه.

السابع عشر: شهرة الراوي بالعدالة والثقة فيرجح رواية المشهور على الخامل لأن الدين كما يمنع من الكذب كذلك الشهرة والمنصب، ومن أمثلته في

---

(١) عن صفوان بن عسال قال: أمرنا ــ يعني النبي ﷺ أن نسمح علي الخفين إذا نحن أدخلناهما على طهر ــ ثلاثاً إذا سافرنا ــ و يوماً وليلة إذا أقمنا، ولا نخلعهما من غائط ولا بول ولا نوم، ولا نخلعهما إلا من جنابة».

رواه الإمام أحمد، وابن خزيمة. وقال الخطابي: هو صحيح الإسناد.

(نيل الأوطار ١/٢٣٩).

(٢) حديث ضعيف أخرجه الترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة ــ رضي الله عنه.

(الجامع الصغير ٢/٢٠٤).

مسألة القهقة من أحاديثنا رواية شعبة عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ وسلم قال «لا وضوء إلا من صوت أو ريح» فلا يعارضه الخصم برواية بقية عن محمد الخزاعي عن الحسن عن عمران بن حصين أن النبي ﷺ قال لرجل ضحك «أعد وضؤك»(١) فإن محمد الخزاعي ليس مشهوراً بل هو من مجهولي مشايخ بقية، والخصم وإن احتج به على قاعدته في العمل بخبر المجهول لكنه غير مشهور وابن شعبة من الأئمة المشهورين العظماء.

الثامن عشر: بشهرة نسبه فإن من ليس بمشهور النسب قد يشاركه ضعيف في الأسم.

التاسع عشر: بعد التباس اسمه فيرجح رواية من لا يلتبس أسمه باسم غيره على رواية من يلتبس اسمه باسم غيره من الضعفاء، ومن أمثلته أنه لو وقع إسنادان متعارضان في أحدهما محمد بن جرير الطبري أبو جعفر الإمام المشهور، وفي الآخر ثقة مثله في العلم والعدالة وصفات الترجيح لقلنا الإسناد الذي فيه محمد بن جرير مرجوع لالتباس اسمه بمحمد بن جرير بن رستم بن جعفر الطبري، وكذلك وقع الغلط لبعض الأئمة فنقل على ابن حجر الإمام أنه قال بوجوب المسح على الرجلين بدل غسلهما، وإنما القائل بذلك ابن جرير هذا وهو رافضي، وكذلك الليث بن سعد الإمام المشهور مع الليث بن سعد النصيبي أحد الضعفاء.

العشرون: بتأخر إسلامه فيرجح رواية من تأخر إسلامه على رواية من تقدم إسلامه لأن تأخر الإسلام دليل على روايته أخيراً هكذا نطق به المصنف وصرح به الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع وهو حق مستقبل، وجزم الآمدي بعكسه معتلاً بعراقة المتقدم في الإسلام ومعرفته وليس بشيء، وقال الإمام الأولى أن يفصل و يقال المتقدم إذا كان موجوداً مع المتأخر لم يمنع أن تكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر، فأما إذا مات المتقدم قبل إسلام المتأخر

(١) أخرجه الطبراني، وفيه محمد بن عبد الملك الدقيقي ــ طرحه ابن معين.
كما أخرجه الدارقطني وفيه متروك.
انظر: نصب الراية للزيلعي ج ١ ص ٤٨.

وعلمنا أن أكثر رواة المتقدم تقدم على رواة المتأخر منها هنا نحكم بالرجحان لأن النادر يلحق بالغالب، ولقائل أن يقول قولكم لا يمنع أن تكون روايته متأخرة فيما إذا لم يمت قبله مسلماً ولكن هي مشكوكة ورواية متأخر الإسلام مظنونة التأخر فليرجح على المشكوكة فيها، ولهذا قال ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمور رسول الله ﷺ ومن أمثلة الفصل، قال الشافعي في مسألة المس قيس بن طلق راوي حديث الخصم وهو ممن تقدم إسلامه وأبو هريرة من رواة أحاديثنا وكان إسلامه بعد الهجرة بست سنين فرأينا إمكان النسخ متطرقاً إلى ما رواه قيس.

قال (الثاني بوقت الرواية فيرجح الراوي في البلوغ على الراوي في الصبا وفي البلوغ والمتحمل وقت البلوغ على المتحمل في الصبا وفيه أيضاً).

(ش) الخبر الذي لم يرو به شيئاً من الأحاديث إلا بلوغه راجح على خبر من لم يروها إلا في صباه، لأن البالغ أقرب إلى الضبط ويرجح أيضاً على خبر من روى البعض في صباه والبعض في بلوغه لاحتمال أن يكون من مروياته في الصغر، قوله والمتحمل أي يرجح الخبر الذي لم يتحمل رواية الأحاديث إلا في زمن بلوغه على من لم يتحمل إلا في زمن صباه، قوله أو فيه أيضاً أي ويرجح هذا أيضاً على من يتحمل البعض في صباه والبعض في بلوغه لاحتمال أن يكون هذا الخبر من الأحاديث المتحملة في الصغر، ولهذا قدم ابن عمر روايته في الإفراد في الحج على رواية أنس وقال إنه كان صغيراً وكنت أدخل على النساء وهن مكتشفات وأنا آخذ بزمام ناقة رسول الله ﷺ يسيل علي لعابها، هكذا ينبغي تقرير ما في الكتاب فلا يعدل عنه، وبه يتبين لك أن الكلام هنا في بحثين، أحدهما بوقت الرواية في زمن الصبي، والثاني بوقت التحمل.

قال (الثالث بكيفية الرواية فيرجح المتفق على رفعه والمحكي بسبب نزوله وبلفظه وما لم ينكره راوي الأصل) ش الترجيح بكيفية الرواية أقسام أولها ترجيح الحديث المتفق على كونه مرفوعاً إلى النبي ﷺ على المختلف في كونه موقوفاً ومن أمثلته أن عبادة بن الصامت روى أنه ﷺ قال «لا صلاة لمن لم

يقرأ بفاتحة الكتاب[1] » وهو مدون في الصحاح متفق على رفعه دال على المأموم يقرأ خلف الإمام، فإن احتج الخصم بما روى يحي بن سلام، قال ثنا مالك بن أنس، ثنا وهب بن كيسان عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال « كل صلاة لا يقرأ فيها بأم الكتاب فهي خداج إلا أن تكون وراء الإمام»[2] قلنا لم يرفعه عن مالك غير يحي بن سلام وهو في الموطأ موقوف، وقد قيل وهم يحي بن سلام عن مالك في رفعه ولم يتابع عليه ويحيى كثير الوهم، وثانيها يرجح الخبر الذي حكى الراوي بسبب نزوله لزيادة الاهتمام من حاكى سبب النزول بمعرفة ذلك الحكم، وثالثها الخبر المؤدى بلفظ مرجح على المروي بمنعاه أو المشكوك في كونه مرو ياً باللفظ أو المعنى، و ينبغي أن يرجح المشكوك منه على ما علم أنه مروي بالمعنى ولم أظفر بحديثين متعارضين أحدهما مروي باللفظ والآخر بالمعنى فأمثل به، ورابعها إذا أنكر الأصل رواية الفرع عنه وجزم بالإنكار فرواية الفرع غير مقبولة وإن تردد قبلت على المختار، فإن قلنا بها فالخبر الذي لم ينكره الأصل راجح على ما أنكره، وقد اتبع المصنف الإمام في تعبيره براوي الأصل والصواب زيادة ال في الراوي أو حذفه بالكلية، ومن أمثلة هذا الفصل أن سفيان بن عيينة روى عن عمر وعن أبي معبد عن ابن عباس قال كنت أعرف انقضاء صلاة رسول الله ﷺ بالتكبير، قال عمرو بن دينار ثم ذكرته لأبي معبد بعد فقال لم أحدثه قال عمرو وقد حدثه، قال وكان من أصدق موالي ابن عباس، قال الشافعي رضي الله عنه فإنه نسيه بعد ما حدثه إياه وهذا مثال لما أنكره راوي الأصل، ومنها ما روى محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن صدقة قال سمعت بن عمر وسأله رجل فقال إني أهللت بهما جميعاً، قال لو كنت اعتمرت كان احب إلي ثم أمره فطاف بالبيت وبالصفا والمروة قال ولا تحل منها بشيء دون يوم النحر ثم شعبة نسي هذا الحديث فقلت إنك

---

(١) رواه البخاري: كتاب الصلاة (١٩٢/١).
ومسلم: كتاب الصلاة (٢٩٥/١) حديث رقم ٣٩٤.

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده، وابن ماجه من حديث عائشة وابن عمر، كما رواه البيهقي من حديث علي ــ رضي الله عنه والخطيب عن أبي أمامة. بدون ذكر «إلا أن تكون وراء الإمام» (الجامع الصغير ٩٣/٢).

حدثتني به، قال إن كنت حدثتك فهو كما حدثتك وهذا مثال لما لم ينكر، ومنهم من كان يقول بعد ذلك حدثني فلان عني، كما روى عبد العزيز بن محمد عن ربيعة بن عبد الرحمن بن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد قال عبد العزيز فذكرت ذلك لسهيل فقال اخبرني ربيعة وهو عندي ثقة أني حدثته إياه ولا أحفظه، قال عبد العزيز وقد كان أصاب سهيلاً علة أذهبت بعض عقله ونسي بعض حديثه، وكان سهيل بعد يحدثه عن ربيعة عن أبيه وروي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال حدثني ابني عني أن النبي ﷺ «نهى أن يجعل فص الخاتم من غيره» وقال سعيد بن أبي عروبة حدثني بعض أصحابي عن أبي معشر عن إبراهيم في الرجل يقر بالولد ثم ينفيه قال يلاعن بكتاب الله عز وجل، ويلزم الولد بقضاء رسول الله ﷺ، وقال جرير حدثنيه عن ابن مجاهد عني وهو عندي ثقة عن ثعلبة عن الزهري قال إنما كره المنديل بعد الوضوء لأن الوضوء يوزن.

وقد جمع الحافظ أبو بكر الخطيب جزءاً ضخماً فمن حدث ونسي.

قال الرابع: (بوقت وروده فيرجح المدنيات والمشعر بعلو شأن الرسول عليه السلام والمتضمن للتخفيف والمطلق على متقدم التاريخ والمؤرخ بتاريخ مضيق والمتحمل في الإسلام).

(ش) ذكر في الترجيح بوقت ورود الخبر أقساماً ستة والإمام قد ذكرها أيضاً وقال هذه الوجوه في الترجيح ضعيفة أي إفادتها للرجحان إفادة غير قوية لا بمعنى أن القول بإفادتها الرجحان ضعيف يدل عليه قوله بعد ذلك وهي لا تفيد إلا خيالاً ضعيفاً في الرجحان.

أحدهما: الخبر المدني مرجح على المكي لأن المدنيات متأخرة عن الهجرة والمكيات متقدمة عليها إلا قليلاً والقليل ملحق بالكثير.

وثانيها: يرجح الخبر الدال على علو شأن الرسول ﷺ على ما ليس كذلك لأنه يدل على تأخره فإن الزيادة العظمى في علو شأنه وظهور أمره كانت في آخر عمره وقال الإمام إن دل الأول على علو الشأن والثاني على الضعف ظهر تقديم

الأول على الثاني، أما إذا لم يدل الثاني لا على القوة ولا على الضعف فمن أين يجب تقديم الأول عليه، واعترض عليه بأن المشعر بعلو شأن الرسول معلوم التأخر أو مظنونة وما لم يشعر بذلك مشكوك فيه فليرجح الأول.

وثالثها: يرجح المتضمن للتخفيف على المتضمن للتغليظ لأنه أظهر تأخراً فإن النبي ﷺ كان يغلظ في ابتداء أمره زجراً لهم عن عوائد الجاهلية ثم مال إلى التخفيف، هكذا ذكره صاحب الحاصل واتبعه المصنف والحق خلافه فإن النبي ﷺ يرأف بالناس ويأخذهم شيئاً فشيئاً ولا يبدر بالتغليظ، وهذا دأب الشرع يلوح ثم يعرض ثم يصرح والقرآن أكثره هكذا، وانظر إلى آيات تحريم الخمر وغيرها، وقد صرح الآمدي بما ذكرناه وقال احتمال تأخر التشديد أظهر وتبعه ابن الحاجب والإمام ذكره على سبيل الاحتمال بعد أن ضعف الأول، ونحن لا ريب عندنا فيه كيف وسيأتي إن شاء الله تعالى أن المحرم مرجح على المبيح.

ورابعها: يرجح الخبر المروي مطلقاً على الخبر المروي بتاريخ متقدم لأن المطلق أشبه بالمتأخر.

وخامسها: يرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق أي من آخر عمره ﷺ على المطلق لأنه أظهر تأخراً، ومن أمثلته صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً»[1] ولكن الشافعي تعلق بجلوس النبي ﷺ في مرض موته والمقتدون به قيام ورآه وهذا من أواخر أفعاله، والحديث الذي رويناه مطلق يغلب على الظن أنه كان قاله في صحته، قال إمام الحرمين ومن هذا القبيل أخبار الدباغ مع ما رواه عبد الله بن عكيم الجهني قال ورد علينا كتاب رسول الله ﷺ قبل وفاته بشهر «أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»[2] وأحاديث الدباغ كانت مطلقة غير مقيدة بتاريخ والغالب على الظن جريانها قبل هذا التاريخ، ولكن الشافعي رد حديث

---

(١) رواه الخمسة إلا الترمذي، قال الإمام مسلم: هو صحيح.
(نيل الأوطار ٢٣٦/٢) ط بيروت.

عبد الله لأنه كان محالاً على الكتاب وناقل الكتاب ليس بمذكور فالتحق الحديث بالمرسلات، ومن وجوه العلل فيه أنه روي عن عبد الله بن عكيم من طريق أخرى قال حدثنا مشيخة لنا من جهينة أن النبي ﷺ كتب إليهم الحديث رواه البخاري في تاريخه وأبو حاتم في صحيحه.

وسادسها: إذا حصل إسلام راو يين معاً كإسلام خالد وعمرو بن العاص رضي الله عنهما وعلم أن أحدهما تحمل الحديث بعد إسلامه فيرجح بخبره على الخبر الذي لا يعلم هل تحمله الأخر قبل الإسلام أو بعده لأنه أظهر تأخراً.

قال (الخامس) باللفظ فيرجع الفصيح لا الأفصح والخاص وغير المخصص والحقيقة.

والأشبه بها والشرعية ثم العرفية والمستغني عن الإضمار والدال على المراد من وجهين بغير واسطة والموفي الى علة الحكم والمذكور معه معارضة والمقرون بالتهديد).

(ش) الترجيح بحسب اللفظ يقع بأمور الأول فصاحة أحد اللفظين مع ركاكة الآخر ومن الناس من لم يقبل الركيك والحق قبوله وحمله على أن الراوي رواه بلفظ نفسه فإنه لا يشترط على الراوي بالمعنى أن يأتي بالمساوىء في الفصاحة.

الثاني: قال قوم يرجح الأفصح على الفصيح لأن النبي ﷺ كان أفصح العرب فلا ينطق بغير الأفصح، والحق الذي جزم به في الكتاب أنه لا يرجح به، لأن البليغ قد يتكلم بالأفصح وقد يتكلم بالفصيح، لا سيما إذا كان مع ذوي لغة لا يعرفون سوى تلك اللفظة الفصيحة فإنه يقصد إفهامهم، وقد روى عبد الرزاق عن عمر عن الزهري عن صفوان بن عبد الله بن صفوان عن أم الدرداء عن كعب بن عاصم الأشعري قال سمعت رسول الله ﷺ يقول «ليس من أم بر أم صيام في أم سفر» وارد «ليس من البر الصيام في السفر»[1] فأتى

---

(١) حديث مسلم صحيح أخرجه البخاري ومسلم، وأبو داود، والنسائي وأحمد في سنده عن جابر بن عبد الله، كما أخرجه ابن ماجه من حديث ابن عمر.
(الجامع الصغير ١٣٧/٢).

بهذه اللغة إذ خاطب بها أهلها وهي لغة الأشعريين يقلبون اللام ميماً.

(الثالث) يرجح الخاص على العام لما تقدم في بابه ومن أمثلة الفصل رواية أبي هريرة رضي الله عنه في الصحيحين أن رسول الله ﷺ علم رجلا الصلاة فقال «كبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن» وقد احتج به الخصم على أن الفاتحة لا تتعين ولنا ما ثبت في الصحيحين قوله ﷺ «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» ورواه الدارقطني ولفظه «لا تجزى صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» وهو أظهر في الدلالة لأنه صريح في نفي الصحة.

(الرابع) يقدم العام الذي لم يخصص على العام الذي نص واستدل عليه الإمام بأن الذي دخله التخصيص قد أزيل عن تمام مسماه والحقيقة مقدمة على المجاز، ولقائل أن يعقل إذا كان الغالب أن كل مخصص وأنه ما من عام إلا وقد خص فالعمل لمخصص أولى لأنه التحق بالغالب فاطمأنت إليه النفس ولم ينتظر بعده تطرق التخصيص إليه، بخلاف الباقي على عمومه فإن النفس لا تستيقن ذلك (واعترض) الهندي أيضاً بأن المخصوص راجع من حيث كونه خاصاً بالنسبة إلى ذلك العام الذي لم يدخله التخصيص والخاص أولى من العام.

(الخامس) تترجح الحقيقية على المجاز لتبادرها إلى الذهن فتكون أظهر دلالة من المجاز، وهذا إذا لم يكن المجاز غالباً، فان غلب فقد سبق في موضعه، فإن قلت المجاز المستعار أظهر دلالة من الحقيقة، فإن قولك فلان بحر أقوى من قولك فلان سخي، (قلت) ليس المعنى قولنا أظهر دلالة وأبلغ، بل إن المتبادر فيها إلى الفهم أكثر كما عرفت، ولا نسلم أن الاستعارة كذلك فضلاً عن أن تكون أظهر، ولك أن تقول إذا ذكر المجاز بدون قرينة معينة مقيدة بأن قيل ابتداء فلان بحر فهذا الجواب صحيح لأنه ليست دلالة هذا على الكرم أظهر من قولنا سخي أو كريم كما ذكرتم، لأن سميته بالبحر متردد بين علمه الغزير وكرمه الكثير فلا يتعين الواحد منهما إلا بقرينة، وأما إذا وجدت أمه قرينة مخصصة معينة لذلك المعنى المجازي فالاستعارة كذلك أظهر دلالة، وذلك كقول

القائل رأيت أسداً يرمي بالنشاب أو سهم يقوه بالخطاب فإن لهذا دلالة ظاهرة أظهر وأقوى من قولك رأيت شجاعاً.

(السادس) إذا تعارض خبران أو لم يمكن العمل بأحدهما إلا بعد ارتكاب المجاز ومجاز أحدهما أشبه بالحقيقة من مجاز الآخر فيرجح على ما ليس كذلك وقد مر تمثيله في المجمل والمبين.

(السابع) برجح المشتمل على الحقيقة الشرعية على المشتمل على العرفية أو اللغوية ثم العرفية مقدمة على اللغوية كما عرفت في مكانه.

(الثامن) يرجح الخبر المستغني عن الإضمار في الدلالة على المفتقر إليه لكون الاضمار على خلاف الأصل.

(التاسع) يقدم الخبر الدال على المراد من وجهين على الدال عليه من وجه واحد لقوة الظن الحاصل من الأول بتعذر جهة الدلالة.

(العاشر) يرجح الخبر الدال على الحكم بغير وسط على ما يدل عليه بوسط لزيادة غلبة الظن بقلة الوسائط مثاله قوله ﷺ «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»(١) فانه لا يدل على بطلان نكاحها إذا نكحت نفسها بإذن وليها إلا بواسطة الإجماع، إذ يقال إذا بطل عدم الاذن بطل بالاذن لعدم القائل بالفصل وقوله ﷺ «الأيم أحق بنفسها من وليها»(٢)يدل على صحة نكاحها إذا نكحت نفسها مطلقاً من غير واسطة فالحديث الثاني أرجح من هذا الوجه.

---

(١) حديث صحيح أخرجه الإمام أحمد في مسنده، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والحاكم من حديث عائشة —رضي الله عنها—. وتمام الحديث: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فإن كان دخل بها فلها صداقها بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له».
(الجامع الصغير ١/١١٩).

(٢) حديث صحيح أخرجه الإمام مالك، وأحمد، والبخاري، ومسلم وأبو داود والترمذي من حديث ابن عباس —رضي الله عنهما.
(الجامع الصغير ١/١٢٤).

(الحادي عشر) الخبر المذكور مع لفظ موم إلى علته يرجح على ما ليس كذلك، لأن الانقياد إليه أكثر من الانقياد إلى المذكور بغير علة مثاله تقديم قوله ﷺ «من بدل دينه فاقتلوه» (١) على ما روى نهيه ﷺ عن قتل النساء والصبيان من جهة أن قوله من بدل إيماء إلى أن العلة التبديل.

(الثاني عشر) المذكور مع معارضه أولى مما ليس كذلك، مثاله قوله عليه السلام «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» (٢) فيرجح عليه الخبر الدال على تحريم زيارة القبور أو على كراهيتها من غير ذكر معارض معه مثل «لعن الله زوارات القبور» (٣) وذلك لأن الترجيح الأول يقتضي النسخ مرة واحدة وترجيح الثاني يقتضي النسخ الثاني حينئذ الأمر المذكور في الأول، ونسخ الأمر المذكور فيه النهي المخبر عنه فيكون مرجوحاً، ومن أمثلته أيضاً رواية جميلة بنت محيم قالت كان ابن الزبير يرزقنا الثمر في الجهد فيمر علينا ابن عمر فيقول لا تقاربوا فإن رسول الله ﷺ نهى عن الاقران، مع رواية عطاء الخراساني عن ابن بريدة عن أبيه عن النبي ﷺ «كنت نهيتكم عن الإقران وإن الله قد أوسع عليكم الخير فاقرنوا» فهذا يدل على جواز اقران التمرتين فما فوقهما وهو صريح في نسخ النهي عنه، ولكن الشافعي رضي الله عنه نص على تحريم الاقران بين التمرتين في غير موضع وكأنه لم يرَ صحة هذا الإسناد.

(الثالث عشر) المعروف بنوع من التهديد يرجح لأن اقترانه به يدل على تأكد الحكم الذي تضمنه كقوله ﷺ «من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم» (٤)

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي، وأحمد في مسنده من حديث ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ.
(الجامع الصغير ٣/١٦٨).

(٢) أخرجه الحاكم من حديث أنس ــ رضي الله عنه بلفظ «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها، فإنها ترق القلب، وتدمع العين، وتذكره الآخرة، ولا تقولوا هجراً».
(الجامع الصغير ٢/٩٧).

(٣) حديث صحيح أخرجه الإمام أحمد في مسنده، وابن ماجه، والحاكم من حديث حسان بن ثابت، كما رواه أحمد والترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة. (الجامع الصغير ٢/١٢٤).

(٤) رواه الترمذي من حديث عمار بن ياسر، وأخرجه البزار عن أبي هريرة بلفظ «نهى رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ عن صيام ستة أيام: أحدها اليوم الذي يشك فيه» (تحفة الأحوذي ٣/٣٦٥-٣٦٦).

وكذلك لو كان أحدهما زيادة تمهيد.

قال (السادس بالحكم فيرجح المبقي لحكم الأصل لأنه لو لم يتأخر عن الناقل لم يفدو المحرم على المبيح لقوله ﷺ ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال والاحتياط و يعادل الموجب ومثبت الطلاق والعتاق لأن الأصل عدم القيد، ونافي الحد لأنه ضرر لقوله ﷺ أدرؤا الحدود بالشبهات).

(ش) الترجيح بحسب الحكم على وجوه، الأول إذا كان أحد الخبرين مقرر الحكم الأصل والثاني ناقل، فالجمهور على أنه يجب ترجيح الناقل، وذهب بعضهم واختاره الإمام وبه جزم المصنف أنه يجب ترجيح المقرر، مثاله خبر من روي عنه ﷺ «إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ»(١) وخبر من روى قوله ﷺ «هل هو إلا بضعة منك» (٢) فإن الأول ناقل عن حكم الأصل، والثاني مقرر، وكذلك خبر من روى أفطر الحاجم والمحجوم مع من روى أنه ﷺ احتجم وهو صائم.

واحتج المصنف على ما ذهب إليه بأن حمل الحديث على ما لا يستفاد إلا من الشرع أولى من حمله على ما يستفاد بمعرفته، فلو جعلنا المبقي مقدماً على الناقل لكان وارداً حيث لا يحتاج إليه، لأنا في ذلك الوقت نعرف ذلك بالعقل، ولو قلنا أن المبقي ورد بعد الناقل لكان وارداً حيث يحتاج إليه فكان الحكم بتأخره أولى من الحكم بتقدمه عليه هذا تقريره، وحاصله أنه يختار تقدم الناقل وتأخر المقرر لكونه متضمناً للعمل بالخبزين بالناقل في زمان و بالمقرر بعد ذلك فإن كانت الصورة هكذا وهي أنه يقرر حكم الناقل مدة في الشرع عند المجتهد وعمل بموجبه ثم نقل له المقرر في الشرع ولم يعلم التاريخ فما ذكره من الاحتجاج والترجيح ظاهر.

قال النقشواني لكن ليست هذه الصورة بالتي فرض الخلاف وفيها لا يظن بهم المخالفة في ذلك، وأما إن كانت الصورة على خلاف ذلك وهو أن الثابت

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ، وصححه يحي بن معين، وأحمد بن حنبل.

(٢) أخرجه أبو داود، والترمذي، وصححه كثير من أهل العلم.

عند الجمهور مقتضى البراءة الأصلية ونقل الخبران المقرر والناقل فلا يتأتى هذا الاحتجاج، إذ يلزم تعطيل الناقل بالكلية لعدم وقوع العمل به في شيء من المدة بخلاف المقرر فإن الحكم العقلي يصير مستنداً إليه ويصير شرعياً كذا ذكره النقشواني، ولقائل أن يقول يتساقط الخبران بالتعارض ونرجح بالبراءة الأصلية ولا نقول إن الحكم العقلي صار شرعياً ولا نرجح أحد الخبرين لموافقته الأصل كما هو قضية تقرير الإمام والمصنف، ونحمل قولهم أن المقرر راجح على أن العمل بمضمونه ثابت بالدليل العقلي لا أنه قدم لموافقته الدليل العقلي، الثاني ذهب الأكثرون وبه جزم المصنف إلى ترجيح المقتضى للتحريم وقال آخرون بترجيح المقتضى الإباحة لأن الإباحة تستلزم نفي الحرج الذي هو الأصل وحكاهما الشيخ أبو اسحاق وجهين، وذهب الغزالي إلى أنهما يستويان لأنهما حكمان شرعيان صدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة، واحتج الأولون بوجهين ذكرهما في الكتاب أحدهما ما روي من قوله ﷺ «ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال»(١) وهو حديث لا أعرفه والثاني أن الأخذ بالتحريم احتاط لأن الفعل إن كان حراماً ففي ارتكابه ضرر، وإن كان مباحاً فلا ضرر في تركه، وهذا ما اعتمد عليه الشيخ أبو اسحاق، ولهذا إذا طلق إحدى زوجتيه حرمتا إلى البيان ومن أمثلة الفصل روى أحمد بن حنبل بطريقين متصلين أن رسول الله ﷺ قال «ما أسكر كثيره فقليله حرام» وروي الدارقطني بسنده «سئل النبي ﷺ عن النبيذ حلال وحرام قال حلال» فيرجح الأول الثالث إذا ورد خبران مقتضى أحدهما التحريم والآخر الإيجاب فذهب المصنف إلى التسوية بينهما وإليه أشار بقوله ويعادل الموجب أي يعادل الخبر المحرم يقتضي استحقاق العقاب على الفعل كتضمن الموجب العقاب على الترك ورجح آخرون المقتضى للتحريم لأن المحرم يستدعي دفع المفسدة وهي أهم من جلب المصلحة وبه جزم الآمدي.

(١) حديث صحيح رواه البخاري: كتاب البيوع، باب: الحلال بين والحرام بين، ومسلم: كتاب المساقاة والمزارعة، باب: أخذ الحلال وترك الشبهات (١١٠/٤ بشرح النووي) كما رواه أبو داود، كتاب البيوع، باب: اجتناب الشبهات (٢٢٨/٢).

ومن أمثلة الفصل ما روى نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ «إنما الشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى تروه ولا تفطروا حتى تروه فإن غم عليكم فاقدروا له» قال[1] نافع فكان عبدالله إذا مضى من شعبان تسع وعشرون يبعث من ينظر فإن رأى فذاك وإن لم يروا لم يحل دون منظره سحاب ولا اقتران صبح مفطراً وإن حال دون منظره سحاب أو اقتران صبح صائماً.

وهذا يستدل به من يقول بوجوب صوم يوم الشك و يعارضه خصمه بما روي عن عمار بن ياسر من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى أبا القاسم ﷺ قال الترمذي حديث صحيح، ومنها ما روي من قوله ﷺ «في مالي اليتيم زكاة» [2] إذا يدل على أنه يجب على الوالي أخراجها مع قوله ﷺ «رفع القلم عن ثلاث[3]» إذا يدل على عدم الوجوب وإذا لم تجب حرم على الولي إخراجها لأنه لا يتصرف إلا بالمصلحة والغبطة، (وذكر للقاضي) أبو بكر في مختصر التقريب باختصار إمام الحرمين في تعارض العلة المقتضية للايجاب مع العلة المقتضية للندب أن بعضهم قدم الإيجاب، قال وفي هذا نظر فإن الوجوب فيه قدر زائد على الندب والأصل عدمه.

الرابع إذا كان أحد الخبرين مثبتاً للطلاق أو العتاق وإلا حزنا فيا له فمنهم من قدم المثبت على النافي لأن الأصل عدم القيد أي قيد النكاح وقيد الرقبة فما دل على ثبوت الطلاق أو العتاق فقد دل على زوال قيد النكاح أو ملك اليمين فكان موافقاً للأصل فليرجح وهذا ما جزم به المصنف ومنهم من قدم النافي

---

(١) أخرجه الترمذي من حديث عمر، وأبي هريرة، وعائشة، وسعد بن أبي وقاص، وآنس وجابر وأم سلمة.

كما أخرجه الشخيان من حديث عمر وأبي هريرة، وأحمد من حديث عائشة ومسلم من حديث سعد. (تحققه الأحوذي ٣٧١/٣).

(٢) رواه الشافعي بلفظ: «ابتغوا في مال اليتيم، لا تأكله الزكاة»

والحديث ضعيف، لكن عمل الصحابة عليه، كما قال بن حزم.

انظر: المحلى (٣٠٧/٥) ط مصر.

(٣) رواه الإمام أحمد في سنده، وأبو داود، والحاكم من حديث علي وعمر ـ رضي الله عنهما ـ. (الجامع الصغير ٢٤/١).

لكونه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح وإثبات ملك اليمين وهذا هو الصحيح عندي وقولهم الأصل عدم القيد لا يصح مع ثبوت وجوده فإن الأصل بعد ثبوت وجوده إنما هو بقاؤه (ومنهم) من سوى بينهما وتجري هذه الأقوال في تعارض الخبر المثبت والنافي في خبر الطلاق والعتاق أيضاً كخبر بلال دخل النبي ﷺ البيت وصلى فيه، وخبر أسامة لم يصل فيه.

ونقل إمام الحرمين هنا عن جمهور الفقهاء ترجيح الإثبات ثم قال وهو يحتاج إلى من يدل تفصيل عندنا فإن كان الذي ينقله الناقل إثبات لفظ عن رسول الله ﷺ مقتضاه النفي فلا يرجح على ذلك اللفظ المتضمن للإثبات لأن كل واحد من الراو يين مثبت فيما ينقله، ومثاله أن ينقل أحد الروايين أنه أباح شيئاً و ينقل الآخر أنه قال لا يحل، وأما إذا نقل أحدهما قولاً أو فعلاً ونقل الآخر أنه لم يقله ولم يفعله فالإثبات مقدم، لأن الغفلة تتطرق إلى المصغي المستمع وإن كان محدثاً والذهول عن بعض ما يجري أقرب من تخيل شيء لم يجر له ذكر وهذا التفصيل حق ولا يتجه معه خلاف في الحالتين بل ينبغي حمل كلام القائل بالاستواء على الحالة الأولى.

والقائل بتقديم الإثبات على الثانية ولا يجعل في المسألة خلاف، نعم قد يقال في الحالة الثانية بعدم ترجيح الإثبات إذا كان النفي محصوراً كخبر أسامه، فإن قوله لم يصل نفي محصور في وقت يمكن نفي الفعل فيه فهذا له أحتمال، الخامس ترجح الخبر النافي للحد على الموجب له خلافاً لقوم، واستدل عليه المصنف بأن الحد مدرء بقوله ﷺ «ادرؤا الحدود بالشبهات» وهذا الحديث لا يعرف بهذا اللفظ إلا في مسند أبي حنيفة لأبي محمد البخاري، وروى الترمذي «أدرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم»(1) ثم صحح أنه موقوف، ووجه

---

(1) روي هذا الحديث من عدة طرق بألفاظ مختلفة، فرواه باللفظ الأول ابن عدي من حديث ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ كما رواه الترمذي والحاكم من حديث عائشة ــ رضي الله عنها ــ دون قوله «بالشبهات» ولفظه كما في جامع الترمذي (٤/٣٣): «ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له فخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة».

ورواية السيوطي في الجامع الصغير (١/١٤)

الحجة أن الخبر المعارض لوجوب الحد أقل درجاته أنه يكون شبهة، والشبه تدرأ الحد للحديث، «فائدة» الخلاف في أنه هل يرجح النافي للحد جر في أنه هل يرجح النافي للحد جر في أنه هل يرجح العلة المثبتة للعتق على النافية له لتشوق الشارع إلى العتق ذكره ابن السمعاني.

قال (السابع بعمل أكثر السلف) ش الترجيح بالأمر الخارجي على وجوه اقتصر منها في الكتاب على عمل أكثر السلف فالمختار ترجيح أحد الخبرين بعمل أكثر السلف به لأن الأكثر يوفق له الأقل، وهذا ما جزم به المصنف، ومنع قوم من حصول للترجيح به لأنه لا حجة في قول الأكثر، ومن فروع المسألة التقديم بعمل الشيخين ولذلك قدمنا رواية من روى في تكبيرات العيدين سبعاً وخمساً على رواية من روى أربعاً كأربع الجنائز، لأن الأول قد عمل به أبو بكر وعمر وقد بقيت مرجحات أخر في كل قسم من الأقسام السبعة أهملها المصنف فتابعناه في ذلك، لأن الخطب فيها يسير وهل المدار إلا على زيادة ظن بطريق من الطرق، وقد انتحت أبوابها بما ذكرناه فلا يحتاج الفطن من بعده إلى مزيد تطويل ففيما ذكرناه إرشاد عظيم لما نذكره.

قال (الباب الرابع في تراجيح الأقيسة وهي بوجوه: الأول بحسب العلة فترجح المظنة ثم الحكمة ثم الوصف الإضافي ثم العدمي ثم الحكم الشرعي والبسيط والوجودي للوجودي والعدمي للعدمي).

(ش) قال إمام الحرمين رحمه الله هذا الباب هو الغرض الأعظم من الكتاب وفيه تنافس القياسين وفيه اتساع الاجتهاد، واعلم أن ترجيح الأقيسة بوجوه.

الأول: بحسب العلة وهو مفرع على جواز التعليل بكل واحد من الأوصاف التي نذكرها وذلك خمسة أمور، أولها يرجح القياس المعلل بالوصف

ادرءوا الحدود بالشبهات، وأقيلوا الكرام عثراتهم، إلا في حد من حدود الله تعالى ـ رواه ابن عدي في جزء له من حديث ابن عباس، وروى صدره أبو مسلم الكجي وابن السمعان في الذيل عن عمر بن عبد العزيز مرسلاً، ومسدد في سنده عن ابن مسعود موقوفاً.

الحقيقي الذي هو مظنة الحكمة على القياس المعلل بنفس الحكمة للإجماع بين القياسين على صحة التعليل بالمظنة، ومن أمثلته ترجيح التعليل بالسفر الذي هو مظنة المشقة على التعليل بنفس المشقة.

وثانيها: يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي لأن العدم لا يكون علة إلا إذا علم اشتماله على الحكمة، فإذا كانت العلة الحكمة لا ذلك العدم كان التعليل بها أولى، فإن قلت قضية هذا أن يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف الحقيقي، قلت نعم، ولكن التعليل بالحقيقي راجح من جهة كونه منضبطاً ولذلك الاتفاق عليه، قوله ثم الوصف الإضافي، اعلم أن هذا ساقط في بعض النسخ ولاسقاطه وجه وجيه لدخوله تحت العدمي إذ الإضافات من الأمور العدمية، وقد قررنا أن التعليل بها مرجوح ولإثباته وجه من جهة أنه مختلف في كونه وجودياً، ومثال تعارض التعليل بالحكمة والوصف الإضافي أن يقول القائل في النكاح بلا ولي ناقصة بالأنوثة فلا ينفذ منها عقد النكاح كالصغيرة فيكون أولى منه أن يقول قلة العقل والدين مع فرط الشهوة حكمة تقتضي أن تسلب الولاية فإن هذا تعليل بالحكمة وذاك بالنقصان وهو أمر إضافي.

وثالثها: وإن شئت قلت رابعها على صحة إحدى النسختين يرجع القياس المعلل حكمه بالوصف العدمي على المعلل حكمه بالحكم الشرعي، لأن التعليل بالعدمي يستدعي كونه مناسباً للحكم، والحكم الشرعي لا يكون علة إلا بمعنى الأمارة والتعليل بالمناسب أولى من التعليل بالأمارة، وهذا ما اختاره، المصنف، وصاحب التحصيل وصفي الدين الهندي والإمام ذكر في المسألة احتمالين ولم يرجح شيئاً، أحدهما هذا، والثاني عكسه، قال لأن الحكم الشرعي أشبه بالموجود، فإن قلت لا نسلم ذلك وهذا لأن الأحكام الشرعية أمور اعتبارية بدليل أنه يجوز لها ولغيرها بحسب الأشخاص والأزمان والأمان والأمور الاعتبارية أمور عدمية، قلت لما كان الحكم هو الخطاب المتعلق ولا شك أن الكلام أمر وجودي سقط هذا.

ورابعها: يرجع المعلل بالحكم الشرعي على المعلل حكمه بغيره ما عدا

الأقسام المذكورة كالوصف التقديري مثلاً لكون التقديري على خلاف الأصل.

وخامسها: المعلل بالبسيطة مرجح على المعلل بالمركبة وهذا هو الذي جزم به المصنف وهو رأي المتأخرين، وعليه الجدليون وعلل بأمر، أحدهما أن البسيطة تكثر فروعها وفوائدها، والآخر أن الاجتهاد يقل فيها وإذا قل الاجتهاد قل الحظر له، وقال بعضهم بترجيح المركبة وقيل هما سواء، قال القاضي في التلخيص لإمام الحرمين ولعله الصحيح، وقد اعترض إمام الحرمين على ما اعتل به الأولون بأنه لا ترجيح بكثرة الفروع ثم إنه رب علة ذات وصف لا يلزم فروعها وربما كانت قاصرة وأما ترجيح البسيطة بقلة الاجتهاد فقول ركيك، إذ النظر في الأدلة وترجيح بعضها على بعض لا يتلقى من جهة الحظر قال والذي يحقق هذا أن صاحب العلة ذات الوصف الواحد إذا لم يناظر في ذات الوصفين فاجتهاده قاصر وهو على رتبة المقلدين أو المقتصرين على طرف من الاجتهاد، وإن نظر في ذات الوصفين ولم ير التعلق بهما فقد كثر اجتهاده وتعرض للغرور ولكن أدى اجتهاده إلى النفي وإن رأى ذات الوصف صحيحة فذات الوصفين عنده عديمة التأثير في أحد وصفيها وكل ذلك بعد نهاية الاجتهاد فسقط الركون إلى قلة الاجتهاد وتبين أن اقتحام النظر حتم على من يجتهد، ومن أمن أمثلة الفصل قول الشافعي في الجديد العلة الطعم في الأشياء الأربعة مع ضمه في القديم التقدير إلى الطعم.

وسادسها: يرجح القياس الذي يكون فيه الوصف وجودياً والحكم وجودياً على ما إذا كان أحدهما عدمياً أو كانا عدميين و يرجح تعليل العدمي بالعدمي على ما إذا كان أحدهما وجودياً هذا حاصل ما في الكتاب، فقوله والوجودي للوجودي أي و يرجح الوصف الوجودي لتعليل الحكم الوجودي على الأقسام الثلاثة، وقوله ثم العدمي للعدمي أي يرجح على القسمين الباقيين، ومما ينبه عليه المعتني بلفظ الكتاب أن المصنف إنما أتى بالواو في قوله والبسيط لكونه شروعاً في ترجيح الأقيسة باعتبار آخر، ونختم الفصل بقوله ما اقتضاه كلام المصنف من ترجيح التعليل بالعدمي للعدمي على التعليل بالوجودي للعدمي، وعكسه هو ما صرح به الإمام معتلاً بالمشابهة بين التعليل بالعدمي للعدمي،

وعندنا في هذا وقفة فإن مخالفة الأصل فيه أكثر من القسمين الباقيين فكان يجب أن يقضي عليه بالمرجوحية بالنسبة إليها، وإنما قلنا إن مخالفة الأصل فيه أكثر لأن العلية والمعلولية وصفان وجوديان ولا يمكن حملها على المعدوم إلا إذا قدر موجوداً وهو خلاف الأصل، وزيادة المناسبة والمشابهة لا تصلح مقاومة لمخالفة الأصل، بل لقائل أن يقول إذا كانت العلية والمعلولية صفتين وجوديتين كما صرح به الإمام هنا فيستحيل قيامهما بالمعدومين فإن لم يقتض ذلك منع هذا القسم فلا أقل من اقتضائه المرجوحية.

ومما يلتحق بأذيال ما قررناه الترجيح بين العدمي بالوجودي وعكسه، وقد سكت عنه المصنف لتوقف الإمام فيه، ونحن نقول هو أولى من عكسه لأن المحذور في عكسه أشد لحصوله في أشرف الجهتين وهو العلية.

مثال الوجوديين مع العدميين قولنا الخلع طلاق لأنه فرقة ينحصر ملكها في الزوج فيكون طلاقاً، كما لو قال أنت طالق على ألف مع قول القديم هو فسخ لأنه لا رجعة فيه فلا يكون طلاقاً كالرضاع، ومثال العدميين مع الوصف في العدمي والحكم الوجودي قولنا المرأة لا تلي القضاء فلا تلي النكاح قياساً على المجنون مع قولهم لا تمنع من التصرف في المال فتتصرف في النكاح قياساً على العاقل، ومثال العدميين مع الوصف الوجودي والحكم العدمي أن يقال في عتق الراهن تصرف صادف الملك فلا يلغى، كما لو كان غير راهن فيقال لم يتصرف فيه وهو مطلق التصرف فيه فلا يعتبر كما لو أعتقه غير المالك، ومثال الوصف العدمي والحكم الوجودي مع عكسه أن يقال في عتق الراهن ليس تصرفاً من غير مالك فيكون معتبراً فيقال تصرف يبطل حق الغير وهو المرتهن فلا يعتبر.

قال (الثاني بحسب دليل العلية فيرجح الثابت بالنص القاطع ثم الظاهر اللام ثم إن والباء ثم بالمناسبة الضرورية الدينية ثم الدنيوية ثم التي في حيز الحاجة الأقرب اعتباراً فالأقرب ثم الدوران في محل ثم في محلين ثم السبر ثم الشبه ثم الإيماء ثم الطرد).

(ش) الترجيح بحسب الدليل الدال على علية الوصف للحكم على أقسام:

الأول: يرجح القياس الذي يثبت عليه الوصف لحكم أصله بالنص القاطع على ما لم يثبت بالقاطع لأنه لا يحتمل فيه عدم العلية بخلاف ما ليس بقاطع.

الثاني: يرجح ما ثبتت علية الوصف فيه بالظاهر على ما لم يثبت بالظاهر من سائر الأدلة سوى النص القاطع والألفاظ الظاهرة في إفادة العلية ثلاثة اللام وإن والباء وأقواها اللام لأنها أظهر في العلية من أن والباء وقد اقتضت عبارة الكتاب مساواة أن للباء، والامام تردد في أيهما يقدم، واختار صفي الدين الهندي تقديم الباء لكونها أظهر في التعليل بالاستقراء.

الثالث: يرجح ما ثبت علية الوصف فيه بالمناسبة على ما عداها من الدوران وأشباهه لقوة دلالة المناسبة واستقلالها في إفادة العلية، ويرجح من المناسبة ما هو واقع في محل الضرورة على ما وقع في محل الحاجة وهو المصلحي أو التتمة وهو التحسيني كما تقدم شرح ذلك في كتاب القياس، وترجح الضرورية الدينية على الضرورة الدنيوية لأن ثمرتها السعادة الأخروية التي هي أنجح المطالب وأربح المكاسب، فإن قلت بل ينبغي العكس لأن حق الآدمي مبنى على الشح والمضايقة وحق الله تعالى مبنى على المسامحة والمساهلة.

ولهذا كان حق الآدمي مقدماً على حق الله تعالى لما ازدحم الحقان في محل واحد وتعذر استيفاؤهما منه كما يقدم القصاص على القتل في الردة والقطع في السرقة كذا الدين على زكاتي المال والفطر في أحد الأقوال، قلت الذي نختاره تقديم حق الله تعالى لقوله ﷺ في حديث الخثعمية «فدين الله أحق بالقضاء»[1] وفي المسائل التي ازدحم فيها الحقان كثرة، والرأي الأصح تقديم الحج والعمرة والزكاة فسقط السؤال بالنسبة إلى الصور الثلاث، وأما القتل والقطع فإن المقصود من الشرع إزالة مفسدة الردة ولا غرض له في القتل، بل لما كان وسيلة إلى إزالة تلك المفسدة شرع، فلما اجتمع مع حق الآدمي ولم

---

(١) رواه البخاري.
انظر سبل السلام (١٨٢/٢).

يتعارض القصدان إذ ليس غرض الآدمي سوى التشفي بالاقتصاص، سلمناه إلى ولي الدم ليستوفي منه فيحصل القصدان في ضمن ذلك فلم يتقدم حق الآدمي، وكذلك القول في القطع فتأمل هذا.

ومن المسائل اجتماع الكفارات مع حق الآدمي، وقد أجرى الأصحاب فيها أقوال الزكاة والأصح تقديم حق الله تعالى، قوله الأقرب اعتباراً فالأقرب أي يرجح من ذلك ما هو أقرب اعتباراً في الشرع من صاحبه فيرجح ما ثبت اعتبار نوع وصفه في نوع الحكم على المعتبر نوع وصفه في جنس الحكم أو المعتبر جنس وصفه في نوع الحكم وهما مرجحان على المعتبر جنس وصفه في جنس الحكم وما المرجح منها قال الإمام هما كالمتعارضين، وقال صفي الدين الهندي الأظهر تقديم المعتبر نوع وصفه في جنس الحكم على عكسه وهو كما ذكر لحصول الخصوصية وقلة الإيهام في أشرف الجهتين وهي العلية.

الرابع: يرجح القياس الذي تثبت علية وصفه بالدوران على الثابت بالسبر وما بعده لاجتماع الإطراد والانعكاس في العلية المستفادة من الدوران دون غيره، بل قد قدمه بعضهم على المناسبة محتجاً بأن المطردة المنعكسة أشبه بالعلل العقلية وهذا ضعيف، فإن سبيل العلل الشرعية سبيل الامارات والعقلية عند القائل بها موجبة فلا يمكن اعتبار تلك بهذه، قال القاضي أبو بكر في التلخيص باختصار إمام الحرمين في الكلام على البسيطة والمركبة مضاهاة العلل العقلية لا أصل له فإن السمعية لا تضاهي العقلية أبداً فتدبر ذلك، ثم القياس الثابت عليته بالدوران الحاصل في محل واحد مرجح على الثابت عليته بالدوران الحاصل في محلين لقلة احتمال الخطأ في الأول لأنه يفيد القطع بعدم علية ما عدا الدوران بخلاف الدوران في محلين فإنه لا يفيد ذلك، فإنا لما رأينا أن العصير لما لم يكن مسكراً لم يكن محرماً ثم صار محرماً بالإسكار وانعدم بعدمه حصلنا على قطع بأن ما عدا المسكرية من الصفات الثابتة في الأحوال الثلاثة ليس بعلة للحرمة وإلا لزم وجود العلة بدون الحكم، أما الدوران في محلين فليس كذلك، ألا ترى أن الحنفي إذا قال في مسألة الحلى كونه ذهباً موجب للزكاة لأن التبر لما كان ذهباً وجب فيه الزكاة.

وثياب البذلة لما لم يكن ذهباً لم يجب فيها الزكاة لم يمكن القطع بأن ما عدا كونه ذهباً ليس علة لوجوب الزكاة لاحتمال أن يكون المجموع المركب من كونه ذهباً وكونه غير معد للاستعمال هو العلة هكذا قرروه، ولك أن تقول لا نسلم أن الدوران الحاصل في محل واحد يقبل القطع بعدم علية ما عد الدوران كما تقرر في موضعه وإنما قصاراه على الرأي المختار إفادة الظن، نعم الظن الحاصل فيه أقوى من الحاصل في محلين وقوة الظن كافية في الترجيح.

الخامس: يرجح القياس الذي يثبت علية وصفه بالسبر على الثابت بالشبه وما بعده واستدلوا عليه بأنه أقوى في إفادة الظن، ومنهم من قدمه على المناسبة لإعادة ظن العلية ونفي المعارض بخلاف المناسبة فإنها لا تدل على نفي المعارض، واختاره الامدي وابن الحاجب و يلزم منه تقديمه على الدوران أيضاً عند من يقدم الدوران على المناسبة ثم محل الخلاف في غير المقطوع به متعين وليس من قبيل الترجيح لما علم أن تقديم المقطوع على المظنون ليس من الترجيح في شيء، وإنما النزاع في السبر المظنون في كل مقدماته.

وأما ما اشتملت مقدماته على القطعي والظني فذلك مختلف باختلاف القطع والظن فإن كان الظن الحاصل من السبر الذي بعض مقدماته قطعي أكثر من الظن الحاصل بالمناسبة فهو أولى وإلا فهما متساو يان والمناسبة أولى، ومن أمثلة السبر مع الشبه قول الحنفي في الدليل على أنه إذا أفلس المحال عليه فللمحتال الرجوع على المحيل عجز عن الرجوع مع بقاء عينه فليرجع لمشابهة البائع من المفلس، فنقول الحوالة وصف فإما أن لا تقتضي شيئاً أو تقتضي شيئاً وبطلان الأول ظاهر فيثبت الثاني، وحينئذ فذلك الشيء إما أن يكون هو تحول الحق عن المحيل أولاً والثاني باطل وإلا لزم أن يدوم له المطالبة كما في الضمان فثبت الأول ووجب أن تبرأ ذمته ولا يعود إليه كما لو أبرأه.

السادس: يرجح القياس الثابت علية وصفه بالإيماء والطرد كذا ذكره المصنف فأما تقديمه على الطرد فظاهر أن لا يمتري الطاردون في ضعف الظن الحاصل منه، وأما على الثابت بالإيماء فهو بحث ذكره الإمام بعد أن حكى اتفاق الجمهور على أن ما ظهرت عليته بالإيماء راجح على ما ظهرت عليته

بالوجوه العقلية من المناسبة والدوران والسبر، ووجهه بأن الإيماء لما لم يوجد فيه لفظ يدل على العقلية فلا بد وأن يكون الدال على عليته.أمر آخر سوى اللفظ ولما بحثنا لم نجد شيئاً يدل على عليته إلا أحد أمور ثلاثة المناسبة والدوران والسبر على ما تقدم في الإيماء، وإذا ثبت أن الإيماءات لا تدل إلا بواسطة أحد هذه الطرق كانت هي الأصل والأصل أقوى من الفرع فكان كل واحد من هذه الثلاثة أقوى من الإيماءات.

وهذا لا يقتضي ترجيح دلالة الشبه على الإيماء إلا إذا ساوى الشبه الأمور الثلاثة أو كان أقوى منها وهو خلاف ما رتبه في الكتاب، ثم أنه مدخول من وجهين أحدهما أن ما ذكره هو من الدليل وهو استقباح أكرم الجاهل وأهن العالم على أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية دليل غير هذه الثلاثة فلم يلزم افتقار دلالة الإيماء إلى أحد الطرق الثلاثة فلا يلزم كون الطرق العقلية أصلاً لها فلا يلزم رجحان الطرق العقلية عليها، وثانيهما أنه اختار عدم اشتراط المناسبة في الوصف المومى إليه ولم يشترط فيه الدوران والسبر وفاقاً فجاز وجدان عليته بدون هذه الأمور الثلاثة ومما ننبه على هذا الموضع أن القاضي أبا بكر مع قوله ببطلان قياس الأشباه قال هنا الأظهر أنه يجوز الترجيح به وإن لم يجز التمسك به ابتداء وقد حكينا هذا في الكلام على قياس الشبه.

السابع: يرجح القياس الثابت علية وصفه بالإيماء على الثابت بالطرد، لأن الطرد لا يناسب الحكم أصلاً والإيماء قد يناسب ولقصور الطرد عند الطاردين عن مراتب إخوانه من الأدلة وأما نحن فلا نقيم للطرد وزنا هذا شرح ما في الكتاب، وقد يؤخذ منه أن تنقيح المناط متأخر الرتبة عن الطرد لأنه رتب الأدلة ترتيباً ختم به الطرد ومقتضاه تقديم الطرد على ما لم يذكره وهذا لا ينقسم بل الصواب تقديم تنقيح المناط ولا احتفال بما اقتضاه سياق الكتاب فإنه على هذا الترتيب يقتضي أيضاً تأخر رتبة ما ثبت عليته بالإجماع حيث لم يذكره ولامرية في أنه ليس كذلك.

قال (الثالث بحسب دليل الحكم فيرجح النص ثم الإجماع لأنه فرعه)، ش يرجح من القياسين المتعارضين ما يكون دليل حكم أصله أقوى من دليل

حكم أصل الآخر، ومن فروع المسألة أنه يرجح القياس الثابت حكم أصله بالنص سواء كان كتاباً أم سنة على القياس الثابت حكم أصله بالإجماع وذلك لأن الإجماع على النص لتوقف ثبوته على الأدلة اللفظية والأصل يقدم على الفرع وهذا الذي ذكره اختاره صاحب الحاصل فتبعه فيه، والإمام إنما ذكره بحثاً بعد أن نقل أنهم قالوا بتقديم الإجماع معتلين بأن الذي ثبت الحكم في أصله بالدلائل اللفظية يقبل التخصيص والتأويل والإجماع لا يقبلهما وهذا هو المختار، وما ذكره الإمام مدخول، وقوله الأصل يقدم على الفرع قلنا على فرعه أما على فرع آخر فلم لا يقدم وكيف لا يقدم الإجماع مع أنه إن كان صادراً عن نص فالمتعارض إذ ذاك ليس الإنصاف يرجح جانب أحدهما بالإجماع، وإن كان عن قياس فدليلان عارضهما دليل واحد، وأيضاً فالإجماع متفق عليه والنص والحالة هذه غير متفق عليه، والمجمع عليه مقدم على المختلف فيه، وإن فرضت أن النص غير مختلف فيه فذلك حينئذ إجماع عن نص عارض مثله وليس صورة المسألة.

قال (الرابع بحسب كيفية الحكم وقد سبق لأن الترجيح بحسب كيفية الحكم قد ذكرنا فيه قولاً بليغاً في باب ترجيح الأخبار فاعتبر مثله هنا، قال (الخامس موافقة الأصول في العلة أو الحكم والاطراد في الفروع)، ش هذا الوجه في الترجيح بحسب الأمور الخارجية وهو على ثلاثة أضرب.

أولها: أن يكون أحد القياسين موافقاً للأصول في العلة بأن يكون علة أصله على وفق الأصول الممهدة في الشريعة دون الآخر فيرجح الأول لشهادة كل واحد من تلك الأصول لاعتبار تلك العلة وكلما كان العدول عن القياس فيه أكثر كان أضعف.

وثانيها: ترجح الموفق للأصول في الحكم بأن يكون حكم أصله على وفق الأصول المقررة على ما ليس كذلك للاتفاق على الأول.

الثالث: يرجح الذي يكون مطرد الفروع بأن يلزم الحكم عليته في جميع الصور على ما لا يكون كذلك وبنجاز هذا تم كتاب التعادل والتراجيح، واعلم أن طرق الترجيح لا تنحصر فإنها تلويحات تجول فيها الاجتهادات ويتوسع فيها

من توسع في فن الفقه فلذلك اقتصرنا على شرح ما في الكتاب، وأما الأمثلة في بابي تراجيح الأخبار والأقيسة فإذا ضرب الضارب بعضها في بعض وأراد الإتيان لكل قسم بمثال كان طالباً لتطويل عظيم فإن ذلك يحتمل مع الاستيعاب وقد يعبر فلذلك أضربنا عن هذا الغرض وجئنا بالنزر اليسير في البابين والله الموفق والمعين بمنه وكرمه، قال رحمه الله (الكتاب السابع في الاجتهاد والافتاء وفيه بابان، الأول في الاجتهاد وهو استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية) ش الاجتهاد لغة هو استفراغ الوسع في تحصيل الشيء وقد علمت من ضرورة كونه استفراغ الوسع أنه لا يكون إلا فيما فيه مشقة وكلفة، وفي الإصطلاح ما ذكره في الكتاب بقوله استفراغ الوسع جنس، وقوله في درك الأحكام فصل خرج به استفراغ الوسع في فعل من الأفعال العلاجية مثلاً، وقوله الشرعية فصل ثان تخرج اللغوية والعقلية والحسية والأحكام الشرعية تتناول الأصول والفروع ودركها أعم من كونه على سبيل القطع أو الظن هذا مدلول لفظه، ويجوز أن يريد بالأحكام الشرعية خطاب الله تعالى المتعلق فيخرج الاجتهاد في الأصولية وهذا التعريف الذي ذكره المصنف سبقه إليه صاحب الحاصل وهو من أجود التعاريف فلا نطول بذكر غيره إذ ليس في تعداد التعاريف كبير فائدة.

قال (وفيه فصلان: الأول في المجتهد وفيه مسائل الأولى يجوز له عليه السلام أن يجتهد لعموم فاعتبروا ووجوب العمل بالراجح ولأنه أشق وأدل على الفطانة فلا يتركه ومنع أبو علي وابنه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى قلنا مأمورية فليس بهوى ولأنه ينتظر الوحي قلنا ليحصل اليأس عن النص أو لأنه لم يجد أصلاً يقيسن عليه).

(ش) اختلفوا في أن الرسول ﷺ هل كان يجوز له الاجتهاد فيما لا نص فيه، فذهب الشافعي وأكثر الأصحاب وأحمد والقاضيان أبو يوسف وعبد الجبار وأبو الحسين إلى جوازه، ثم منهم من قال بوقوعه وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب، ومنهم من أنكر وقوعه وتوقف فيه جمهور المحققين، وذهب أبو علي وابنه أبو هاشم إلى أنه لم يكن متعبداً به، وشذ قوم فقالوا بامتناعه عقلاً بما

حكاه القاضي في التلخيص لإمام الحرمين، ومنهم من جوزه في أمور الحرب دون الأحكام الشرعية، وقد احتج في الكتاب على الجواز بأوجه أربعة وهي دالة على الوقوع أيضاً.

أحدها: عموم قوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَار﴾[1] وكان عليه هو أفضل الصلاة والسلام أعلى الناس بصيرة وأكثرهم اطلاعاً على شرائط القياس وذلك إن لم يرجح دخوله في هذا الأمر فلا أقل من المساواة فيكون مندرجاً في الأمر، ومتى كان مأموراً به كان فاعلاً له ضرورة امتثاله أوامر ربه ووقوفه عندها ﷺ.

وثانيها: إذا غلب على ظنه عليه السلام كون الحكم في الأصل معللاً بوصف ثم ظن أو ظن حصول ذلك الوصف في صورة أخرى فلا بد وأن نظن أن الحكم في الفرع مثله في الأصل وترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات بداية العقول، ولقائل أن يقول إذا وجب ترجيح الراجح فليمتنع عن العمل بهذا الراجح لقدرته على أرجح منه وهو النص.

وثالثها: أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص فيكون أكثر ثواباً فلا تختص الأمة بفضيلة لا توجد فيه.

ورابعها: أن العمل بالاجتهاد أدل على الفطانة والزكاة من النص لتوقفه على النظر الدقيق والقريحة المستجادة فلا يتركه ﷺ لكونه نوعاً من الفضيلة، واحتج الجبائيان بوجهين، أحدهما قوله تعالى ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى إنْ هُوَ إلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[2] فإنه دليل على انحصار الأحكام الصادرة منه ﷺ عن الوحي، وأجاب عنه الإمام بأنه متى قال له متى ظننت كذا فاعلم أنه حكمي فالعمل حينئذ بالظن عمل بالوحي لا بالهوى وهذا قد ذكره الغزالي ولقائل أن يقول ليس هذا أمر بالاجتهاد فإنه تعالى لو قال كلما ملكت النصاب وحال عليه الحول أوجبت عليك الزكاة لا يكون هذا أمر بملكية النصاب، ثم إن ملكه

(١) سورة الحشر آية (٢).

(٢) سورة النجم آية (٣-٤).

كذلك وجبت عليه الزكاة بالنص لا بالاجتهاد، وإنما الكلام في الحكم الثابت بالاجتهاد وهو لا يوجد فيه مثل هذا القول فلا يكون النطق بذلك نطقاً بالوحي، وأجاب عنه المصنف بأن الاجتهاد إذا كان مأموراً به لم يكن النطق به هوى وهو مدخول لإشعاره بأن الخصم احتج بصدر الآية وليس كذلك إذ هو لا يقول بأن القول بالاجتهاد قول بالهوى، والثاني لأنه لو جاز له عليه السلام الاجتهاد لامتنع عليه انتظار الوحي لفصل الحكومات وغيرها لأن الفصل يجب على الفور وقد تمكن منه الاجتهاد ولكنه قد أخره وانتظر الوحي كثيراً.

وأجاب بوجهين، أحدهما أن العمل بالقياس لما كان مشروطاً بعدم وجدان النص فكان انتظاره للوحي لكي يحصل اليأس عن النص، فإن قلت إنما شرط فقدان النص إذا احتمل أن يكون ثم نص فأنه يؤمر المجتهد إذ ذاك بالفحص الشديد أما إذا تحقق عدمه فلا يتجه انتظار تشريعه ولو كان كذلك لا يقدح للمعترض أن يقول لينتظر المجتهد إجماع الأمة ولطوينا بساط الاجتهاد، قلت كان احتمال نزول النص في حقه ﷺ بمنزلة احتمال كونه موجوداً في حق سائر المجتهدين لقرب وجدانه في الجهتين، والثاني أنه يحتمل أن يكون انتظاره الوحي إنما كان فيما لا مساغ للاجتهاد فيه ولا أصل يقيس عليه.

فائدتان أحدهما: قال الغزالي يجوز القياس على الفرع الذي قاسه النبي ﷺ وعلى كل فرع اجتمعت الأمة على الحاقه بأصل قال لأنه صار أصلاً بالإجماع والنص فلا ينظر إلى مأخذهم.

الثانية: النبي ﷺ يتصرف في الفتاوى، وأن الأقضية يجوز فيها من غير نزاع وستعرف الفرق بينهما بسؤال نذكره من كلام القرافي، ومما يدل على جوازه في الأقضية ما روى أبو داود من حديث أبي سلمة رضي الله عنه قال أتى رسول الله ﷺ رجلان يختصمان في مواريث وأشياء قد درست فقال «إني إنما أقضي بينكم برأي فيما لم ينزل علي فيه» فإن قلت ما الفرق بين هذه الأمور وبين الرسالة والنبوة قلت تصرفه ﷺ بالفتيا هو إخباره عن الله تعالى بما يجده في الأدلة من حكم الله تعالى كما نقول في سائر المفتيين وتصرفه بالتبليغ هو مقتضى الرسالة وهي أمر الله تعالى في ذلك التبليغ فهو عليه السلام ينقل عن الحق

للخلق في مقام الرسالة ما وصل إليه عن الله تعالى فهو في هذا المقام مبلغ وناقل عن رب العالمين كما ينقل الرواة لنا أحاديثه فالمحدثون ورثوا عنه هذا المقام كما ورث عنه المفتي الفتيا وإذا اتضح بهذا الفرق بين الراوي والمفتي لاح الفرق بين تبليغه عليه السلام عن ربه وبين فتياه في الدين بهذا الفرق بعينه.

وأما تصرفه ﷺ بالحكم فهو مغاير للرسالة والفتيا لأن الرسالة تبليغ محض واتباع صرف والحكم إنشاء وإلزام من قبله عليه السلام بحسب ما ينسخ من الأسباب والحاجة، ولذلك قال عليه السلام «إنكم تختصمون ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له فشيء من حق أخيه فلا يأخذه إنما اقتطع له قطعة من النار»(١) دل على أن القضاء يتبع الحاجة وقوة اللحن به فهو عليه السلام في هذا المقام منشيء وفي الفتيا والرسالة مبلغ متبع وهو في الحكم أيضاً متبع لأمر الله تعالى له بأن ينشيء الأحكام على وفق الحاجة والأسباب لأنه متبع في نقل ذلك الحكم عن الله تعالى لأن ما فوض إليه من أمر الله تعالى لا يكون منقولاً عن الله تعالى، وقد يفرق بين الحكم والفتيا بوجه آخر وهو أن الفتيا تقبل النسخ دون الحكم فإنه لا يقبل إلا النقض عند ظهور ما يترتب عليه الحكم، وهذا في زمن النبي ﷺ، وأما بعده فالفتيا لا تقبل النسخ لتقرر الشريعة.

وأما الرسالة من حيث هي فلا تقبل النسخ ولا النقض، وأما النبوة فهي الإيحاء لبعض الخلق بحكم الشيء له يختص به كما أوحى الله لمحمد ﷺ ﴿اقْرَأْ باسم رَبِّكَ الذي خَلَق خَلَقَ الإنسانَ مِنْ عَلَق﴾(٢) فهذا تكليف يختص به قال العلماء فهذه نبوة وليست برسالة فلما نزل قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا المُدَّثِرْ قُم فَأَنْذِر﴾(٣) كان هذا رسالة لأنه تكليف يتعلق بغير الموحى إليه فوضح لك بهذا أن كل رسول ونبي من غير عكس، وأما تصرفه عليه السلامة بالأمامة فهو

---

(١) رواه البخاري: كتاب ترك الجيل (٣٢/٩) والأحكام (٨٦٠/٩) ومسلم: كتاب الأحكام (١٣٣/٣) من حديث أم سلمة ــ رضي الله عنها.

(٢) سورة العلق (١-٢).

(٣) سورة المدثر (١-٢).

وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء معاقد المصالح ودرء مواقع المفاسد إلى غير ذلك.

وهذا ليس داخلاً في مفهوم شيء مما تقدم لتحقيق الفتيا بمجرد الإخبار عن الله تعالى والحكم بالتصدي لفصل الخصومات دون السياسة العامة لا سيما الحاكم الضعيف الذي لا قدرة له على التنفيذ إذا أنشأ الحكم على الملوك الجبابرة فهو إنما ينشيء الإلزام على ذلك الملك ولا يخطر بباله السعي في تنفيذه لتعذر ذلك عليه فظهر أن الحاكم من حيث هو حاكم ليس له إلا الإنشاء، وأما قوة التنفيذ فأمر زائد على كونه حاكماً فصارت السلطة العامة التي هي حقيقة الإمامة مباينة للحكم من حيث كونه حكماً، وأما الرسالة فليس يدخل فيها إلا التبليغ عن الله تعالى ولا يستلزم هذا تفويض السياسة العامة إليه فكم بعث الله من رسول لم يطلب منه غير التبليغ لإقامة الحجة من غير أن يأمره بالنظر في المصالح العامة وبوضوح الفرق بين الرسالة والإمامة يظهر بينها وبين النبوة، إذ النبوة خاصة بالموحى إليه لا تعلق لها بالغير.

فإن قلت فهل لهذه الحقائق المفترقة آثار في الشريعة، قلت نعم فإن كل ما فعله عليه السلام بطريق الإمامة من إقامة الحدود وترتيب الجيوش وغير ذلك لم يجز لأحد أن يفعله إلا بإذن إمام الوقت الحاضر، لأنه عليه السلام إنما فعله بطريق الإمامة، ولا استبيح إلا بإذنه، وكلما فعله بطريق الحكم كفسوخ الأنكحة والعقود وغير ذلك لم يقدم عليه أحد إلا بالحكم الحاكم في الوقت الحاضر اقتداء رسول الله ﷺ فإنه لم يقرن تلك الأمور إلا، وأما تصرفه عليه السلام بالرسالة والتبليغ أو الفتيا فذلك شرع يتقرر على الخلائق إلى يوم الدين من غير اعتبار حكم ولا إذن أمام وإنما هو عليه السلام بلغ الخليقة ارتباط ذلك الحكم بذلك السبب وخلى بينهم وبين ربهم كأنواع العبادات وغيرها، فإذا تصرف ﷺ تصرفاً فقد يتضح كونه تصرفاً بالإمامة أو بالقضاء أو بالفتيا.

وقد علمت حكم كل قسم، وقد يتردد بين هذه الأقسام ويتشاجر العلماء على أيها نحمل، وفي المسائل الداخلة في هذا كثرة، ولكنا نورد منها ما شهد به

النظر فنها قوله ﷺ «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»(١) قال أبو حنيفة هذا تصرف منه عليه السلام بالإمامة فلا يجوز لأحد أن يحي بدون إذن الإمام، وقال الشافعي رضي الله عنه بل بالفتيا لأنه الغالب من تصرفاته عليه السلام فلا يتوقف الإحياء على إذن الإمام، ومنها قوله ﷺ لهند بنت عتبة لما شكت إليه الشيخ أبا سفيان «خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف» (٢) فذهب الشافعي إلى أن هذا تصرف بالفتيا فعلى هذا من ظفر بجنس حقة أو بغير جنسه إذ لم يظفر بالجنس مع تعذر أخذ الحق ممن هو عليه جاز له أخذه حتى يستوي حقه، وحكى في التهذيب وجهاً أنه يجوز أخذ غير الجنس مع الظفر بالجنس، وقد يوجه بعدم التنفيذ في الحديث وذهب مالك رحمه الله إلى خلاف ذلك، وقال إنه عليه السلام تصرف في قضية هند بالقضاء وجعل بعضهم هذه القضية أصلاً في القضايا على الغائب وهو ضعيف لأن أبا سفيان كان حاضراً في البلد ظاهراً لا يمتنع عن الحضور إذا طلبه النبي ﷺ، والقضاء لا يتأتى على من هو بهذه المثابة على الصحيح من المذهب، واستنبط القاضي الحسين من كونه تصرفاً بالقضاء أنه يجوز أن يسمع إلى أحد الخصمين دون الآخر، واستنبط الرافعي من كونه تصرفاً بالفتيا أنه يجوز للمرأة أن تخرج لتستفتي وفيه نظر، فإن هند أخرجت عام الفتح متقدمة على سائر النساء لما نزل قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ﴾(٣) فقال رسول الله ﷺ «أبايعكن على أن لا تشركن بالله شيئاً فقالت هند لو أشركنا بالله شيئاً ما دخلنا في دين الإسلام، فقال: أبايعكن على أن لا تقتلن أولادكن، فقالت هند فهل تركتم لنا من ولد ربيناهم صغاراً فقتلتموهم كباراً، فقال أبايعكن على أن لا تزنين، فقالت هند أو تزني الحرة، فقال أبايعكن على أن لا تسرقن، فقالت هند إن أبا سفيان

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، وأبو داود، والترمذي من حديث سعيد بن زيد ولفظه: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق». (الجامع الصغير ٢/١٦١).

(٢) أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجة من حديث عائشة رضي الله عنها. الجامع الصغير (٢/٤).

(٣) سورة الممتحنة آية (١٠).

رجل شيخ »[1] الحديث فهند لم تخرج لأجل الاستفتاء فلا يحسن الاستدلال بها عليه، ومنها قوله ﷺ «من قتل قتيلاً فله سلبه »[2] قال بعض العلماء هذا تصرف منه عليه السلام بالامامة فلا يجوز لأحد أن يختص بسلب إلا بإذن الإمام، وقال الشافعي هو تصرف بالفتيا فلا يتوقف على إذن الإمام.

قال (فرع لا يخطىء اجتهاده وإلا لما وجب اتباعه).

(ش) عبر عن هذا بالفرع لكونه مبنياً على جواز الاجتهاد للنبي ﷺ والذي جزم به من كونه لا يخطىء اجتهاده هو الحق وأنا أظهر كتابي أن أحكي فيه قولاً سوى هذا القول بل نحفل ولا نعبأ، واستدل في الكتاب بأنه لو جاز الخطأ عليه لوجب علينا اتباعه في الخطأ وذلك ينافي كونه خطأ، ونحن نقول لمن زخرف قوله وقال يجوز بشرط أن لا يقر عليه، أليس يصدق صدور الخطأ المضاد لمنصب النبوة ولقد يلزمك على هذا محال من الهذيان وهو أن يكون بعض المجتهدين في حالة إصابته أكمل من المصطفى ﷺ في تلك الحالة معاذ الله أن يكون رسول ﷺ كذلك، وأنا قد اقتصرت على ما ذكرت تطهيراً لكتابي من البحث مع هذا القائل ووفاء بحق الشرح وإلا فيعز علينا أن نفوه فيه أو نثني نحوه عطفاً.

قال (الثانية يجوز للغائبين عن الرسول ﷺ وفاقاً وللحاضرين أيضاً إن لا يمتنع أمرهم به قيل عرضة للخطأ قلنا لا نسلم بعد الإذن).

(ش) اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد وفاة الرسول ﷺ فإما في عصره ﷺ فقد اختلفوا فيه فمنهم من جوزه مطلقاً، وهو المختار عند الاكثرين منهم الإمام وصاحب الكتاب ومنهم من منع منه مطلقاً، وقالت طائفة يجوز للغائبين عن الرسول ﷺ من القضاة والولاة دون الحاضرين وجوزه آخرون للغائبين مطلقاً دون الحاضرين، ومنهم من قال يجوز إن لم يوجد مع ذلك منع، قال صفي الدين الهندي وهذا ليس بمرضى لأن ما بعده أيضاً كذلك فلم يكن

---

(١) أخرجه الطبري من حديث ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ تفسير الطبري (٥١٢/٨).

(٢) حديث صحيح أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي عن أبي قتادة، كما أخرجه أحمد وأبو داود، من حديث آنس، كذلك أخرجه أحمد وابن ماجه من حديث سمرة، ولفظه «من قتل كافراً فله سلبه» (الجامع ١٧٧/٢).

خصوصية بزمانه ﷺ، ومنهم من قال إن ورد الإذن بذلك جاز والإفلا ثم من هؤلاء من نزل السكوت عن المنع منه مع العلم بوقوعه منزلته الاذن، ومنهم من اشترط صريح الإذن، هذه جملة المذاهب في المسألة وبه يعلم أن دعوى المصنف الاتفاق على جوازه للغائبين ليس بجيد، واحتج المصنف على الجواز بأنه لا يمتنع أن يقول الرسول ﷺ لقد أوحى إلي أنك مأمور بأن تجتهد أو بأن تعمل على وفق ظنك، واحتج المانعون بأن الاجتهاد في معرض الخطأ والنص آمن منه وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك السبيل الآمن قبيح عقلاً، وأجاب عنه تبعاً للإمام بأن الشرع لما قال له أنت مأمور بأن تجتهد وتعمل على وفق ظنك كان آمناً من الغلط، لأنه بعد الاجتهاد يكون آتياً بما أمر به وهو ضعيف، فإن الإذن في الاجتهاد ولا يمنع وقوع الخطأ فيه، وقد يقال في تقرير الجواب أنه بالأمر صار آمناً من الخطأ بفعل الاجتهاد أي يكون مفعله الاجتهاد صواباً لا أنه يأمن من تأدية الاجتهاد الخطأ وإذا كان الإقدام على الاجتهاد صواباً فلا عليه أن يخطىء بعد إتيانه بما أمر به، وأجيب عنه أيضاً بأنا لا نسلم أنه قادر على التوصل إلى النص، وذلك لأن ورود النص ليس باختياره ومسألته بل جاز أن يسأل عن القضية ولا يرد فيها نص بل يؤمر بالعمل فيها بالظن ولا يمكنكم نفي هذا الاحتمال إلا إذا أبيتم نفي جواز الاجتهاد فبيان نفي جواز الاجتهاد بناء على نفي هذا الاحتمال دور، واعلم أن الإمام قال الخوض في هذه المسألة قليل الفائدة لأنه لا ثمرة له في الفقه، وهذا فيه نظر إذ ينبني على الأصل مسائل، منها إذا شك في نجاسة أحد الإناءين ومعه ماء طاهر بيقين، أو ماء يغسل به أحدهما في جواز الاجتهاد له بين الإناءين والثوبين وجهان أصحهما أنه يجتهد، وكذلك إذا غاب عن القبلة فإنه لا يعتمد على خبر من أخبره عن علم ولا على الاجتهاد إلا إذا لم يقدر على معرفة القبلة يقيناً، وكذلك حكى الأصحاب وجهين في المصلي إذا استقبل حجر الكعبة وحده، وقالوا الأصح المنع لأن كونه من البيت غير مقطوع به، وإنما هو مجتهد فيه فلا يجوز العدول عن اليقين إليه.

قال (ولم يثبت وقوعه) ش هذا عائد إلى الاجتهاد الحاضر الذي جعله

المصنف محل الخلاف وقد ذهب الأكثرون إلى ما قاله المصنف من التوقف ومنهم من قال بوقوعه ومنهم من نفاه وهذا في خف الحاضرين وأما الغائبون فمنهم من ذهب إلى وقوع التعبد به في حقهم، ومنهم من منعه وتوقفت فرقة ثالثة، واحتج من قال بالوقوع في الحاضر والغائب بقول الصديق رضي الله عنه لأبي قتادة حيث قتل رجلاً من المشركين فأخذ غير سلبه لا ما الله إذن لا تعمد إلى أسد من أسود الله يقاتل عن الله ورسوله فنعطيك سلبه، فقال النبي ﷺ صدق، فإن الصديق رضي الله عنه قال ذلك اجتهاداً وإلا لأسنده إلى النص لكونه ادعى إلى الانقياد وأقره النبي ﷺ على ذلك، فإذا جاز في حق الحاضر جاز بطريق أولى في حق الغائب ويخص الغائب حديث معاذ المذكور في كتاب القياس، وأجيب عنها بأنها أخبار أحاد والمسألة علمية، وقول الغزالي هذا حديث معاذ مشهور قبلته الأمة أخذه من إمام الحرمين وإمام الحرمين تلقاه من القاضي فإنه القاضي فإنه قال في التقريب إن الأمة تلقته بالقبول وليس يجيد لما عرفت في كتاب القياس، واحتج من أنكر الوقوع مطلقاً بأنهم لو اجتهدوا في عصره ﷺ لنقل واشتهر كاجتهادهم بعده، والمختار عندنا التوقف في حق الحاضرين، وأما الغائبون فالظاهر وقوع يعبدهم به ولا قطع.

قال (الثالثة لا بد له أن يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام والإجماع وشرائط القياس وكيفية النظر وعلم العربية والناسخ والمنسوخ وحال الرواة ولا حاجة إلى الكلام والفقه ولأنه نتيجته). شرط المجتهد أن يكون محيطاً بمدارك الأحكام ومتمكناً من استشارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يتعين تأخيره وإنما يكون كذلك بأمور.

أحدهما: كتاب الله فإنه الأصل ولا بد من معرفته، ولكن لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما يتعلق منه بالأحكام، قال الغزال وهو مقدار خمسمائة آية ولا يشترط حفظها عن ظهر قلب، بل أن يكون عالماً بمواقعها حين تطلب الآية إذا احتيج إليها.

وثانيها: سنة رسول الله ﷺ ولا يشترط فيها أيضاً الحفظ ولا معرفة ما لا يتعلق بالأحكام كما في معرفة الكتاب، قال الغزالي ويكفيه أن يكون عنده

أصل مصحح لجميع أحاديث الأحكام كسنن أبي دواد ومعرفة السنن لأحمد والبيهقي أو أصل وقعه العناية فيه لجميع أحاديث الأحكام، و يكفي منه معرفة مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة، قال الشيخ محي الدين النووي قدس الله روحه والتمثيل بسنن أبي داود لا يصح فإنه لم يستوعب الصحيح من أحاديث الأحكام ولا معظمه، وكم في صحيحي البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس في سنن أبي داود.

وثالثها: الإجماع فليعرف مواقعه حتى لا يفتى بخلافه، ولكنه لا يلزمه حفظ جميع مواقعه بل كل مسألة يفتى فيها فينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع أما بموافقة مذهب عالم أو تكون الواقعة متولدة في العصر ليس لأهل الإجماع فيها خوض.

ورابعها: القياس فلتعرفه وتعرف شرائطه فإنه مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة.

وخامسها: كيفية النظر فلتعرف شرائط البراهين والحدود وكيف تركب المقدمات وتستنتج المطلوب لتكون على بصيرة من نظره.

وسادسها: علم العربية لغة ونحواً وتصريفاً فلتعرف القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال إلى حد يميز به من صريح الكلام وظاهره ومجملة ومبينه وحقيقته ومجازه وعامه وخاصة إلى غير ذلك، وليس عليه أن يبلغ مبلغ الخليل بن أحمد.

وسابعها: معرفة الناسخ من المنسوخ مخافة أن يقع في الحكم بالمنسوخ المتروك ولا يشترط حفظ ذلك جميعه كما تقدم، ومنها حال الرواة في القوة والضعف وتمييز الصحيح عن الفاسد والمقبول عن المردود، قال الغزالي وليكتف بتعديل الإمام العدل بعد أن يعرف صحة مذهبه في التعديل.

وكذا قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي يقول على قول أئمة المحدثين كأحمد والبخاري ومسلم والدارقطني وأبي داود لأنهم أهل المعرفة بذلك فجاز الأخذ بقولهم كما يؤخذ بقول المقومين في القيم، قال الغزالي فهذه هي العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد وعظم ذلك يشتمل على ثلاثة فنون الحديث

واللغة وأصول الفقه، وقال الإمام أهم العلوم للمجتهد أصول الفقه وشرط الإمام أن يكون عارفاً بالدليل العقلي وعارفاً بأننا مكلفون به، وقد اتبع في ذلك فإنه ذكر ذلك ولم يذكر القياس وكأنهما تركاه لكونه متفرعاً عن الكتاب والسنة، ولكن لقائل أن يقول الإجماع والعقل أيضاً كذلك فلم ذكرا قوله ولا حاجة أي لا يحتاج المجتهد إلى علم الكلام لأنا لو فرضنا إنساناً جازماً بالإسلام تقليداً لأمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الأحكام، ولكن الأصحاب عدوا معرفة أصول الاعتقاد من الشروط ولا حاجة أيضاً إلى تفاريع الفقه، وكيف يحتاج إليها والمجتهد هو الذي يولدها ويحكم فيها.

فإذا كان الاجتهاد نتيجته فلو شرط فيه لزم الدور ونقل اشتراط الفقه عن الأستاذ أبي إسحاق.

ولعله أراد ممارسة الفقه وهذا قد ذكره الغزالي فقال إنما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسة فهو طريق يحصل الدربة في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة رضي الله عنهم ذلك، ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضاً. قال ابن الصلاح واشتراط ذلك في صفة المفتي الذي يتأدى به فرض الكفاية هو الصحيح وإن لم يكن كذلك في صفة المجتهد المستقل على تجرده لأن حال المفتي يقتضي اشتراط كونه على صفة يسهل عليه معها إدراك أحكام الوقائع على القرب من غير تعب كثير ولا يحصل ذلك لأحد الخلق إلا بحفظ أبواب الفقه ومسائله ولا يشترط حفظ الجميع بل قدر يتمكن به من إدراك الباقي على القرب، واعلم أن ما ذكرناه من اشتراط هذه العلوم إنما هو في حق المجتهد المطلق أما المجتهد في بعض الأحكام دون بعض فمن عرف طرق النظر القياسي له أن يفتي في مسألة قياسية وإن لم يعرف غيره، وقس على هذا، وزعم بعض الناس أن الاجتهاد لا يتجزأ وهو ضعيف، وأما المجتهد المقيد الذي لا يعدو مذهب إمام خاص فليس عليه غير معرفة قواعد إمامه وليراع فيها ما يراعيه المطلق في قوانين الشرع، قال ابن الصلاح والذي رأيته من كلام الأئمة يشعر بأنه لا يتأدى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد، قال والذي يظهر أنه يتأدى به فرض الكفاية في الفتوى وإن لم يتأد به فرض الكفاية في إحياء العلوم التي منها الاستمداد في الفتوى.

(خاتمة) شرط الغزالي في المجتهد العدالة ثم قال وهذا يشترط لجواز الاعتماد على قوله إما هو في نفسه وإن كان عالماً فله أن يجتهد لنفسه ويأخذ باجتهاد نفسه فالعدالة شرط لقبول الفتوى لا لصحة الاجتهاد هكذا ذكره، واقتضى كلام غيره أن العدالة ركن في الاجتهاد ويتفرع على هذا أن الفاسق إذا أداه اجتهاده في مسألة إلى حكم هل يأخذ بقوله من علم صدقه في فتواه بقرائن، بل قد يقال إن كانت العدالة ركناً في الاجتهاد فلا يجوز له أن يأخذ في حق نفسه باجتهاده بل يقلد لكونه والحالة هذه غير مجتهد وهذا بعيد.

قال (الفصل الثاني في حكم الاجتهاد اختلف في تصويب المجتهدين في مسائل الفروع بناء على الخلاف في أن لكل صورة حكماً معيناً وعليه قطعي أو ظني والمختار ما صح عن الشافعي رضي الله عنه أن في الحادثة حكماً معيناً وعليه أمارة من وجدها أصاب ومن فقدها أخطأ ولم يأثم).

(ش) المسألة عظيمة الخطب وقد اختصر المصنف القول فيها فلنتوسط فيما نورده ثم نلتفت إلى ما ذكره فنقول في المسألة أبحاث أولها ذهب طوائف المسلمين على طبقاتهم إلى أنه ليس كل مجتهد في الأصول مصيباً وأن الإثم غير محطوط عنه إذا لم يصادف ما هو الواقع وإن بالغ في الاجتهاد والنظر سواء كان مدركه عقلياً كحدث العالم وخلق الأعمال أو شرعياً لا يعلم إلا بالشرع كعذاب القبر والحشر ولا يعلم خلاف بين المسلمين في ذلك إلا ما نقل عن الجاحظ وعبيد الله بن الحسين العنبري أنهما قالا ابن السمعاني وكان العنبري يقول في مثبتي القدر هؤلاء عظموا الله وفي نافي القدر هؤلاء نزهوا الله، ومنهم من لم ينقل عن الجاحظ التصويب بل نفي الإثم والحرج فقط.

والقاضي في مختصر التقريب اقتصر على النقل عن العنبري ثم قال واختلفت الرواية عنه فقال في أشهر الروايتين إنما أصوب كل مجتهد في الدين لجمعهم الملة فأما الكفرة فلا يصوبون، وغلا بعض الولاة عنه فصوب للكافة من المجتهدين دون الراكنين إلى الدعة، ونحن نتكلم معهما على سبيل الاختصار فنقول أنتما محجوجان بالإجماع قبلكما وبعدكما، وثانياً إن أردتما بذلك مطابقة الاعتقاد للمعتقد فقد خرجتما عن حيز العقلاء وانخرطتما في سلك الأنعام، وإن

أريد الخروج عن عهدة التكليف ونفي الخروج كما نقل عن الجاحظ فالبراهين النقلية من الكتاب والسنة والإجماع الخارجة عن حد الحصر ترد هذه المقالة.

وأما تخصيص التصويف بالمجتمعين على الملة الإسلامية فنقول مما خاض فيه المسلمون القول بالتشبيه تعالى الله عنه علواً كبيراً، والقول بخلق القرآن وغير ذلك مما يعظم خطره وأجمعوا قبل العنبري على أنه يجب على المرء إدراك بطلان القول بالتشبيه، قال القاضي ونقول له أيضاً ما الذي حجزك عن القول بأن المصيب واحد فإن احتج بغموض الأدلة قلنا له فالكلام في النبوات والإحاطة بصفات المعجزات وتمييزها من المخاريق والكرمات أغمض عند العارفين بأصول الديانات من الكلام في القدر وغيره مما يختلف فيه أهل الملة فهلا غدرت الكفرة بما ذكرت قال وهذا لا محيص له عنه.

البحث الثاني: في تصويب المجتهدين في المسائل الفروعية وقد ضبط صفي الدين الهندي المذاهب فيه جيداً فقال الواقعة التي وقعت إما أن يكون عليها نص أولا فإن كان الأول فأما إن وجده المجتهد أو لا والثاني على قسمين لأنه إما قصر في طلبه أو لم يقصر فإن وجده وحكم بمقتضاه فلا كلام وإن لم يحكم بمقتضاه فإن كان مع العلم بوجه دلالته على المطلوب فهو مخطىء وآثم وفاقاً، وإن لم يكن مع العلم به ولكنه قصر في البحث عنه فكذلك وإن لم يقصر بل بالغ في الاستكشاف والبحث ولم يعصر على وجه دلالته على المطلوب فحكمه حكم ما إذا لم يجده مع الطلب الشديد وسيأتي إن شاء الله تعالى، وإن لم يجده فإن كان لتقصيره في الطلب فهو أيضاً مخطىء وآثم وإن لم يقصر بل بالغ في التنقيب عنه وأفرغ الوسع في طلبه ومع ذلك لم يجده بأن خفي عليه الراوي الذي عنده النص أو عرفه ولكنه مات قبل وصوله إليه فهو غير آثم قطعاً وهل هو مخطىء أو مصيب على الخلاف الذي يأتي إن شاء الله تعالى فيما لا نص فيه، وأولى بأن يكون مخطئاً، وأما التي لا نص عليها فإما أن يقال لله تعالى فيها قبل اجتهاد المجتهد حكم معين أولا بل حكمه فيها تابع لاجتهاد المجتهد فهذا الثاني قول من قال كل مجتهد مصيب وهو مذهب جمهور المتكلمين منا كالشيخ أبي الحسن والقاضي أبي بكر والغزالي.

ومن المعتزلة كأبي الهزيل وأبي علي وأبي هاشم وأتباعهم، ونقل عن الشافعي وأبي حنيفة وأحمد والمشهور عنهم خلافه، وهؤلاء اختلفوا في أنه وإن لم يوجد في الواقعة حكم معين فهل وجد فيها ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لما حكم إلا به، ولم يوجد ذلك.

والأول هو القول بالأشبه وهو قول كثير من المصوبين وإليه صار أبو يوسف ومحمد بن الحسن وابن سريج في إحدى الروايتين عنه قال القاضي في مختصر التقريب وذهب بعضهم في الأشبه إلى أنه ليس هذا بل هو أولى طرق الشبه في المقاس والعبر، ومثلوا ذلك بإلحاق الأرز بالبر بوصف الطعم أو القوت أو الكيل فأحد هذه الأوصاف أشبه عند الله تعالى وأقرب في التمثيل، وأما الثاني فقول الخلص من المصوبة.

وأما الأول: وهو أن الله تعالى في الواقعة حكماً معيناً فإما أن يقال عليه دلالة وأمارة فقط أو ليس عليه دلالة ولا إمارة فأما القول الأول وهو أن على الحكم دليلاً يفيد العلم والقطع فهو قول بشر المريسي والأصم وابن علية وهؤلاء اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه وأنه إذا وجده فهو مصيب وإذا أخطأه فهو مخطىء ولكنهم اختلفوا في المخطىء هل يأثم و يستحق العقاب، فذهب بشر إلى التأثم وأنكره الباقون لخفاء الدليل وغموضه، واختلفوا أيضاً في أنه هل ينقض قضاء القاضي فيه، فذهب الأصم إلى أنه ينقض وخالفه الباقون.

وأما القول الثاني وهو أن على الحكم أمارة فقط فهو قول أكثر الفقهاء كالأئمة الأربعة وكثير من المتكلمين، وهؤلاء اختلفوا فمن قائل أن المجتهد غير مكلف بإصابته لخفائه وغموضه وإنما هو مكلف بما غلب على ظنه فهو وإن أخطأ على تقدير عدم إصابته لكنه معذور مأجور وهو منسوب إلى الشافعي رضي الله عنه وعلى هذا فعلام يؤجر المخطىء فيه وجهان لأصحابنا، أحدهما وهو اختيار المزني وظاهر النص أنه يؤجر على القصد إلى الصواب ولا يؤجر على الاجتهاد لأنه أفضى به إلى الخطأ فكأنه لم يسلك الطريق المأمور به وشبهه القفال في الفتاوي برجلين رميا إلى كافر فأخطأ أحدهما يؤجر على قصد الإصابة

بخلاف صاحبه والساعي إلى الجمعة إذا فاتته يؤجر على القصد وإن لم ينل ثواب العمل.

والثاني: أنه يؤجر على القصد وعلى الاجتهاد جميعاً لكونه بذل ما في وسعه، ومن قائل إنه مأمور بطلبه ومكلف بإصابته أولاً فإن أخطأه وغلب على ظنه شيء آخر فهناك تغير التكليف و يصير مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه ولا يأثم، وأما القول الثالث وهو أنه لا دلالة عليه ولا أمارة فذهب إليه جمع من المتكلمين.

وقد زعم هؤلاء أن ذلك الحكم كدفين يتفق عثور الطالب عليه و يتفق تعديه، قال القاضي في مختصر التقريب واختلف هؤلاء فذهب بعضهم إلى أن العثور عليه ليس بواجب وإنما الواجب الاجتهاد، وذهب بعضهم إلى أن العثور عليه مما يجب على المكلف وإن لم يكن عليه دليل هذا شرح المذاهب في المسألة فلنعد إلى لفظ الكتاب.

قوله: اختلف في تصويب المجتهدين في مسائل الفروع إشارة إلى أن خلاف العنبري في الأصول لا احتفال به، وقد أصاب فإنه لا ينبغي أن يعد ما ذهب إليه هذا الرجل قولاً في الشريعة المحمدية مع أنه مصادم بالإجماع قبله والذي نراه غير شاكين فيه أن المجمعين لو عاصروا العنبري لم يلتفتوا إلى ما قاله ولعدوا الاجماع قائماً دونه، قوله بناء على الخلاف إلى آخره مقتضاه أن كل من قال بأن لكل صورة حكماً معيناً وعليه دليل قطعي أو ظني قال بأن المصيب واحد ومن لم يقل بذلك صوب الكل.

قوله: والمختار إلى آخره مباح باختيار المذهب الذي حكيناه من اشتمال الحادثة على حكم معين وعليه دليل قطعي أو ظني لا يكلف المجتهد به وإنما يكلف المجتهد به وإنما يكلف بما غلب على ظنه.

قال لأن الاجتهاد مسبوق بالدلالة لأنه طلبها والدلالة متأخرة عن الحكم فلو تحقق الاجتهادان لاجتمع النقيضان ولأنه قال عليه السلام «من اجتهد فأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجران ومن أخطأ فله أجر».

(ش) هذان وجهان استدل بهما على اختياره أحدهما أن الاجتهاد مسبوق

بدلالة الدليل على الحكم لأنه عبارة عن طلب دلالة الدليل على الحكم والطلب مسبوق على المطلوب فيكون الاجتهاد متأخراً عن الدلالة والدلالة متأخرة عن الحكم بها لأنها نسبة بين الدليل الذي هو المطلوب والمدلول الذي هو الحكم والنسبة متأخرة عن كل واحد من الأمرين لتوقف تحققها على تحققهما فيلزم منه أن يكون الاجتهاد متأخراً عن الحكم بمرتبتين لتأخره عن الدلالة المتأخرة عن الحكم فلو تحقق الاجتهاد أي كان كل مجتهد مصيباً لاجتمع النقيضان لاستلزامه ثبوت حكمين متناقضين في نفس الأمر بالنسبة إلى مسألة واحدة، وهذا الدليل فيه نظر، فإنا وإن سلمنا أن الاجتهاد طلب الدلالة فلا نسلم أن طلب الشيء يتوقف على ثبوته في الخارج بل على تصوره فقط ثم إنه لا يثبت به إلا أحد شطري ما ادعاه فإنه لا يدل على سقوط الإثم عن المخطىء وحصول الأجر له.

الوجه الثاني: الحديث الذي ذكره في الكتاب واللفظ في الصحيحين «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فله أجر»[1] دل الحديث على أن المجتهد قد يخطىء وقد يصيب وهو المدعي.

فإن قلت لا ينافي ذلك كون كل مجتهد مصيباً إذ يتصور الخطأ عند القائلين بهذه المقالة وذلك فيمن لم يستفرغ الوسع في الطلب مع كونه غير عالم بالتقصير فإنه مخطىء غير آثم للجهل بالتقصير فلعل هذه الصورة هي المرادة من الحديث قلت هذا تخصيص بصورة نادرة من غير دليل وأيضاً أن تحقق الاجتهاد المعتبر فيما ذكرته فقد ثبت المدعي وهو خطأ بعض المجتهدين في الجملة وإلا فلا يجوز حمل الحديث عليه من غير صادف عن حمله على الاجتهاد المعتبر لأن الشرعي مقدم على العرفي واللغوي، واعلم أن الاستدلال بالحديث قوي كانت المسألة ظنية ولكن المسألة قطعية كما صرح بها الأصوليون على اختلاف طبقاتهم.

وبذلك تحل شبهة من قال ليس كل مجتهد مصيباً لقول من قال من

---

(١) البخاري: باب أجر الحاكم إذا اجتهد، ومسلم: كتاب الأقضية، كما رواه الإمام أحمد من حديث عمرو بن العاص وأبي هريرة.

المجتهدين ليس كل مجتهد مصيباً لأنه إن أصاب فما قاله حق وإن أخطأ فقد أخطأ بعض المجتهدين فلم يكن كل مجتهد مصيباً، فنقول الخلاف في أن المصيب واحد إنما هو في مسائل الفروع الظنية كما عرفت، أما مسائل الأصول القطعية فالمصيب فيها واحد بلا خلاف، ولك في حل هذه النكتة طريقة أخرى فنقول فتلزم أنه مصيب في قوله ليس كل مجتهد مصيباً، ولكن لم قلت أنه يلزم من ذلك أن يكون الواقع في نفس الأمر ليس إلا أنه ليس كل مجتهد مصيباً، وقولك لأنه مصيب قلنا وكذا خصمه أيضاً مصيب بناء على القول بالتصويب فحكم الله في حق هذا أنه ليس كل مجتهد مصيباً أنه في حق خصمه أن كل مجتهد مصيب فهاتان طريقتان في حل هذه الشبهة الأولى على تقدير كونها من مسائل الأصول، والثانية على التزام كونها من مسائل الفروع، ومن جيد ما استدل به القائلون بأن المصيب واحد اجتماع الصحابة فمن بعدهم للمناظرة وطلب كل واحد من المتناظرين خصمه إلى ما ينصره، فلو أن كل مجتهد مصيب لم يكن إلى الحجاج والنظر فائدة، وأجاب عنه القاضي بأن التناظر ثابت، وأما ما ادعيتموه من غرض المتناظرين فأنتم منازعون فيه، ولسنا نسلم أن العلماء إنما تنازعوا ليدعي كل واحد منهما خصمه، بل المندوب في طرق الاجتهاد والاحتمال وضوح نص يقطع البحث وغير ذلك قال (قيل لو تعين فالمخالف له لم يحكم بما أنزل الله فيفسق و يكفر لقوله تعالى.

ومن لم يحكم بما أنزل الله قلنا لما أمر بالحكم بما ظنه وإن أخطأ حكم بما أنزل الله قيل لو لم يصوب الجميع لما جاز نصب المخالف وقد نصب أبو بكر زيداً رضي الله عنهما قلنا لم يجز تولية المبطل والمخطىء ليس بمبطل).

ش احتج المصوبون بوجهين أحدهما أنه لو لم يكن كل مجتهد مصيباً لتعين الحكم في الواقعة قبل الاجتهاد وحينئذ فيكون المجتهد المخالف باجتهاده لذلك الحكم حاكماً بخلاف ما أنزل الله فيفسق لقوله تعالى ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فأؤلئك هُمُ الفَاسِقُون﴾(١).

---

(١) سورة المائدة آية (٤٧).

ويكفر بالآية الأخرى ﴿وَمَنْ لَمْ يَحكُم بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فأولَئِكَ هُمُ الكَافِرُون﴾ [1] وأجاب بأنا لا نسلم أنه والحالة هذه يكون حاكماً بخلاف ما أنزل الله فإنه لما كان مأموراً بالحكم بموجب ظنه بعد الاجتهاد فحكمه به حكم بما أنزل الله وإن أخطأ في اجتهاده بعدم إصابة ذلك الحكم المتعين، ولقائل أن يقول إذا كان الحق واحد متعيناً فهو الذي أنزله الله والحكم بخلاف ما أنزل الله نعم هو حكم بشيء أنزل الله أن الحاكم به يؤجر ولا يأثم لبذله الوسع في اجتهاده فكان ينبغي تقريره، هكذا إنما يفسق أن يكفر الحاكم بخلاف ما أنزل الله، من كل وجه لأنه الذي عليه أخلاق قول القائل حكم بخلاف ما أنزل الله، أما الحاكم بما أنزل الله أن له أن يحكم به وإن لم يحكم به وإن لم ينزل المحكوم به ولم يجعله الحق عنده فليس حاكماً بخلاف المنزل، أو نقول هو حاكم بخلافه ولكن هو معذور لما ذكرناه والفسق والكفر يختصان بغير المعذور، والثاني أنه لو لم يكن كل مجتهد مصيباً لما جاز للمجتهد أن ينصب حاكماً مخالفاً له في الاجتهاد لأنه في ظنه قد مكنه من الحكم بغير الحق وليس كذلك لأنه جائز بدليل أن أبا بكر رضي الله عنه نصب زيداً رضي الله عنه مع أنه كان يخالفه في الجد وفي غيره وشاع ذلك بين الصحابة من غيره وشاع ذلك بين الصحابة من غير نكير، وأجاب بأن الممتنع إنما هو تولية المبطل أي الذي يقتضي بالباطل ومن كان مجتهداً مخطئاً فهو غير مبطل لإتيانه بالمأمورية وهذا أيضاً فيه عندنا نظر، فإن المجتهد في مسألة القاتل بأن المصيب واحد يظن خطأ صاحبه ولا معنى لذلك إلا أنه مبطل فيما أتى به وإنما بذل الوسع أقام عذره، نعم قد يجاب بأنه ليس يعلم حال التولية أنه يحكم بخلاف ما يعتقده وذلك لأن على الحاكم أن يجتهد في الحكم عند كل حادثة وربما تغير اجتهاده، وأيضاً فلعل أبا بكر رضي الله عنه زايد عن الحكم فيما يخالفه فيه وقصر توليته على الحوادث التي يوافقه فيها وقد صرح بجواز مثل هذا الماوردي كما نقله الرافعي فقال ولو ولى الإمام وجلا وقال لا تحكم في قتل المسلم الكافر والحر العبد جاز وقد قصر عمله على باقي الحوادث ووافقه زيد واقعة عين لا يمكن فيها نفي هذا الاحتمال وأيضاً فلعل أبا

---

(١) سورة المائدة آية (٤٤).

بكر رضي الله عنه كان يرى أن كل مجتهد مصيب فالمسألة مشهورة باضطراب الآراء فيها قديماً وحديثاً.

قال (فرعان الأول لو رأى الزوج لفظ كناية ورأته المرأة صريحاً فله الطالب ولها الامتناع فيراجعان غيرهما).

ش هذا فرعان من فروع حكمة الإجتهاد، الأول لو كان الزوجان مجتهدين فخاطبها الزوج بلفظة يرى أنها كناية في الطلاق ولا نية وترى المرأة أنها صريحة فيه فللزوج طلب الاستمتاع منها ولها الإمتناع عملاً مع كل منهما بمقتضى اجتهاده، وطريق قطع المنازعة بينهما أن يراجعا مجتهداً آخر غيرهما حاكماً أو حكماً من جهتهما ليحكم بينهما بما أرى إليه اجتهاده، وهذا الطريق متعين لدفع المشاجرة في نحو الصورة المفروضة سواء قلنا المجتهد واحد أم كل مصيب، وهذا إذا لم تكن المنازعة فيما يجري فيه الصلح، فإن جرى فيها الصلح كالحقوق المالية فينقطع بطريق الصلح أيضاً، هذا ما في الكتاب، وقد ذكر القاضي في مختصر التقريب هذا الفرع وجعله من أدر خصومه القائلين بأن المصيب واحد وأنهم قالوا هذا يقتضي الجمع بين التسليط على الاستمتاع والامتناع منه، ثم أجاب عنه بأنا نسألكم عن هذه الحادثة إذا عنت وكلما قدرتموه جواباً ظاهراً في حقهما فهو حكم الله قطعاً، قال فإن زعموا أن المرأة مأمورة بالامتناع جهدها والرجل مباح له الطلب للاستمتاع وإن أدى إلى قهرها ولم يعدوا ذلك تناقضاً في ظاهر الجواب فهو حكم الله تعالى عندنا ظاهراً وباطناً، قال ومما تمسكوا به أن المنكوحة بغير ولي إذا زوجها وليها ثانياً من شافعي والذي تزوج بها أولاً حنفي والمرأة مترددة بين دعوتها وهما مجتهدان في أوجه القول في جمع الحل والتحريم (وأجاب) بجوابه الأول وأن كل ما اجبتم به في ظاهر الأمر ولم يعدوه تناقضاً فهو حكم الله تعالى عندنا، ثم قال وإن اجتزيت بهذا القدر كفاك وإن أردت التفصيل في الجواب قلنا من القائلين بأن المصيب واحد من صار في هذه الصورة إلى الوقت حتى يرفع الأمر إلى القاضي كما قدمناه في الصورة المعلومة

الأولى فعلى هذا نقول حكم الله فيهما الوقف ظاهراً وباطناً حتى نرفع الأمر إلى القاضي كما قدمناه في الصورة المغلومة الأولى فعلى هذا نقول حكم الله فيهما الوقف ظاهراً وباطناً حتى نرفع أمرها إلى القاضي فينزلها على اعتقاد نفسه وهذا حكم الله حينئذ، ومنهم من قال نسلّم المراد إلى الزوج الأول فإن نكحها نكاحاً يعتقد صحته وهو السابق فلا يبعد أن يكون هذا هو الحكم، قال وهذه الصورة وأمثالها من المجتهدات وفيها تقابل الاحتمالات فيجتهد فيها عندنا، وما أرى إليه اجتهاده فهو حق من وقف أو تقدم أو غيرهما من وجوه الجواب.

قال (الثاني إذا تغير الاجتهاد كما لو ظن أن الخلع فسخ ثم ظن أنه طلاق فلا ينتقض الأول بعد اقتران الحكم وينتقض قبله).

ش إذا أداه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ فنكح امرأة كان قد خالعها ثلاثاً بمقتضى هذا الاعتقاد ثم تغير اجتهاده وأداه إلى أنه طلاق، فإما أن يتغير بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الأول المقتضي لصحة النكاح فلا ينقض بالاجتهاد الثاني بل يقي على النكاح، وإما أن يتغير قبل القضاء بالصحة فيجب عليه مفارقتها لأن الظن المصاحب له الآن قاض بأن اجتهاده الأول خطأ فليعمل به، وهذا ما أراده المصنف بقوله وينتقض قبله ومراده بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الأول، وإلا فالاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد وهذا فيما تغير اجتهاده في حق نفسه، فلو تغير في حق غيره كما إذا أفتى مقلده بصحة نكاح المختلعة ثلاثاً ونكحها المقلد عملاً بفتواه ثم تغير اجتهاده ولم يكن الحاكم قد حكم بصحة النكاح قبل تغير اجتهاده فالمختار أنه يجب عليه تسريحها كما في حق نفس المجتهد، ولو قال مجتهد للمقلد والصورة هذه أخطأ بك من قلدته فإن كان الذي قلده أعلم من الثاني أو استويا فلا أثر له لقوله وإن كان الثاني أعلم، قال الرافعي فالقياس، إما أن أوجبنا تقلداً لأعلم فهو كما لو تغير اجتهاد مقلده وإلا فلا أثر له، قال النووي وهذا ليس بشيء بل لوجه الجزم بأنه لا يلزمه بشيء ولا أثر لقول الثاني.

خاتمة: القاضي إذا حكم في هذه الواقعة ثم تغير اجتهاده لم يكن له النقض

لكون المسألة اجتهادية، ولنا فيما إذا حكم الحاكم بحكم ثم انقدح له ما لو كان مقارب لمنع الحكم قول بليغ فلنورده فنقول ذلك على أقسام.

أحدها أن يكون أمراً متجدداً لم يكن حالة الحكم (مثاله) أن يباع مال يتيم بقيمته لحاجته ويحكم بصحة البيع ثم نقلوا الأسعار بعد ذلك فتصير قيمته أكثر فهذا لاعتبار به لأن الشرط البيع بالقيمة ذلك الوقت لا بعده.

الثاني: أن يحكم باجتهاده لدليل أو امارة ثم يظهر له دليل أو امارة أرجح من الأول ولا ينتهي إلى ظهور النص بهذا أيضاً لاعتبار به، وإن كان لو قارن لوجب الحكم به لأن الحكم بالراجح وإن كان واجباً لكن الرجحان حاصل الآن في ظنه ولا يدري لو حصل ذلك الاحتمال عنده حالة الحكم هل يكون عنده راجحاً أو مرجوحاً والاعتبار إنما هو بالرجحان حال الحكم ولا يلزم من الرجحان في وقت الرجحان في وقت غيره لتفاوت الظنون بحسب الأوقات وما يكون فيها من أمور لا تنحصر يتغير بها الظن ولا يتمكن الظان من الحزم بأن الظن الذي عنده في وقت لو نظر في وقت آخر لكان مستمراً، ورجحان الاعتقاد إنما يحصل حالاً فحالاً، وأما اعتقاد الرجحان فقد يكون يعتقد في وقت قطعاً رجحان أمر عنده في الماضي وهو من الأمور الوجدانيات ليس مما نحن فيه سيأتي قسم منه هنا فاضبط هذا هنا لتنتفع به إذا قلناه.

الثالث: أن يظهر دليل أو أمارة تساوي الأول فبطريق الأولى لا اعتبارية وإن كان لو قارن لمنع من الحكم وبهذا تعلم أن إطلاق من أطلق أنه إذا ظهر بعد الحكم ما لو قارن لمنع من الحكم بنقض الحكم ليس بجيد.

الرابع: أن يظهر نص أو إجماع أو قياس جلي بخلافه فينقض الحكم لأن ذلك أمر مقطوع به فلم ينقضه بظن وإنما ينقضه بالدليل القاطع على تقديم النص والإجماع والقياس الجلي على الاجتهاد فهو أمر لو قارن العلم به لوجب تقديمه قطعاً فلذلك نقض به.

الخامس: أن يظهر أمر لو قارن لمنع ظناً لا قطعاً كبينة الداخل فإن في تقديمها على بينة الخارج خلافاً فهو أمر مظنون مجتهد فيه، ولكن الحاكم الذي

يراه اجتهاداً أو تقليداً قاطع بظنه ووجوب العمل به فلو قارن لوجب الحكم به وهو يعلم من نفسه أنه إنما يحكم به، فإذا حكم الخارج معتقداً أنه لا بينة للداخل ثم جاءت البينة فقد ظهر أمر لو قارن لمنع ظناً والظن السابق معلوم الآن وهذا هو اعتقاد الرجحان الذي أشرنا إليه من قبل، وقد اختلف الأصحاب ها هنا في النقض، فمن ذهب إلى أنه لا ينقض فوجهه أنه أمر مجتهد فيه، ومن قال بالنقض فوجهه أنه عالم بظنه وبأنه إنما حكم معتقداً عدم بينة الخارج فهو قاطع بما كان يمنعه من الحكم لو قارن فانظر هذا التفاوت بين المراتب وأن هذه المرتبة بين ظهور النص وبين ظهور الدليل الراجح والمساوي فلذلك نقض في النص قطعاً ولم ينقض في الدليل أو الإمارة قطعاً وحصل التردد في هذا على وجهين.

السادس: أن يظهر معارض محض من غير مرجح كما إذا حكم للخارج ببينة ثم جاءت بينة لخارج آخر فهذه البينة لو قارنت فلمنعت الحكم للتعاوض، فإذا ظهرت بعد الحكم فلو أيده الله تعالى في المسألة احتمالان أحدهما أن يقال إنه كظهور الامارة المساوية فلا ينقض به قطعاً، وأرجحهما عندي أنها ليست كالإمارة المساوية، لأن مساواة الإمارة المساوية مظنونة وجاز أن يضعف في وقت آخر ويستمر رجحان الإمارة المحكوم بها لعدم الوثوق بالظنون، وجاز أنها لاحت له في وقت الحكم لكانت مرجوحة غير مساوية، وأما البينة إذا عارضت أخرى فمساواتها معلومة ما يؤس فيها من الترجيح فلا يبقى لاحتمال استمرار ذلك الحكم أو غيره فيرد الأمر إلى ما كان عليه قبل الحكم ويقف لقطعنا باستواء الجانبين بخلاف الإمارات التي لا يورث بحال الظنون فيها فإنه لو لم يمض الحكم فيها أدى إلى عدم استمرار الأحكام وأن لا يحكم بشيء.

وقد مال والدي أيده الله تعالى إلى ترجيح الأول وقال لم أجد في كلام الأصحاب إلى الآن ما أعتضد به في الجزم بأحدهما غير أني أميل إلى عدم النقض وأن الحاكم لا يحكم ولا ينقض إلا بمستند، ولك أن تقول ظهور ما يقع بمساواته مستند وقد تخلص من هذا أن العلم بمقارنة ما يقطع بتقديمه على مستند الحكم موجب لنقضه قطعاً والعلم بمقارنة ما يظن تقديمه فيه وجهان كبينة

الداخل والعلم بمقارنة ما يمنع الحكم و يوجب التوقف فيه الاحتمالان المذكوران وهذا هو القسم السادس والذي قبله الخامس والذي قبله الرابع والثلاثة الأول لا نقض فيها قطعاً أما الأول فللعلم بعدم المقارنة وأما الثاني والثالث فللشك فيها وعدم استقرار الإحكام.

قال الباب الثاني في الافتاء: وفيه مسائل الأولى يجوز الافتاء للمجتهد ومقلد الحي واختلف في تقليد الميت لأنه لا قول له لانعقاد الاجماع على خلافه والمختار جوازه للاجماع عليه في زماننا.

(ش) يشتمل هذا الباب على ثلاثة مسائل: الأولى النظر فيما يتعلق بالمفتى أعلم أنه يجوز للمجتهد الافتاء.

وأما المقلد فقال أبو الحسين البصري وجماعة لا يجوز له الإفتاء مطلقاً، وذهب قوم إلى الجواز مطلقاً إذا عرف المسألة بدليلها، وذهب الأكثرون إلى أنه إن تبحر في مذهب ذلك المجتهد واطلع على ما أخذه وكان أهلاً للنظر والتفريع على قواعده جاز له الفتوى وإلا فلا، وقال آخرون إن عدم المجتهد جاز وإلا فلا، وقالت طائفة يجوز لمقلد الحي أن يفتي بما شافهه به أو نقله إليه موثوق بقوله أو وجده مكتوباً في كتاب معتمد عليه، ولا يجوز لمقلد الميت هذا شرح ما في الكتاب، وعبارته قد توهم اختصاص الخلاف بمقلد الميت وهو جاز مطلقاً، وقد توهم أن اختياره جواز إفتاء المقلد العامي والظن به إن لم يختر هذا المذهب وإن كان وجهاً في المذهب، فقد قال القاضي في مختصر التقريب أجمعوا على أنه لا يحل لمن شذ أشياء من العلم أن يفتي، وإنما قال المصنف في تقليد الميت ولم يقل في مقلد الميت مع أن الغرض حكم افتاء مقلد الميت لا بيان حكم تقليده ليشير إلى أن جواز إفتائه مشروط بصحة تقليده فيلزم من الخلاف فيها الخلاف في أفتائه، قوله لأنه لا قول له أي احتج من منع تقليد الميت بأن الميت لا قول له بدليل انعقاد الإجماع على خلافه، ولو كان ذا قول لم ينعقد مع مخالفته كالحي، وإذا لم يكن له لم يجز تقليده.

واستدل المصنف على اختياره بالإجماع عليه في زماننا، وهذا قد ذكره الإمام فقال انعقد الاجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع لأنه ليس

في هذا الزمان مجتهد، والإجماع حجة، ولقائل أن يقول لا يجامع قولك ليس في هذا الزمان مجتهد، قولك إجماع أهل الزمان حجة لأن الإجماع المعتبر هو إجماع المجتهدين.

قال: الثانية يجوز الإفتاء للعامي لعدم تكليفهم في شيء من الأعصار بالاجتهاد وتفويت معائشهم واستضرارهم بالاشتغال بأسبابه دون المجتهد لأنه مأمور باعتبار، قيل معارض بعموم (فاسألوا) ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ وقول عبد الرحمن لعثمان أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وسيرة الشيخين، قلنا الأول مخصوص وإلا لوجب بعد الاجتهاد والثاني في الأقضية والمراد من السيرة لزوم العدل).

(ش) هذه المسألة ناظرة فيما يتعلق كالمفتى باحثة عمن يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز فنقول للمكلف حالات، الأولى أن يكون عامياً صرفاً لم يحصل شيئاً من العلوم التي يترقى بها إلى منازل المجتهدين، فالجماهير على أنه يجوز له الاستفتاء ويجب عليه التقليد في فروع الشريعة جميعها ولا ينفعه ما عنده من علوم لا تؤدي إلى الاجتهاد، وإن كانت عدد الحصى ومنع منه معتزلة بغداد مطلقاً وقالوا يجب عليه الوقوف على طريق الحكم ولا يرجع إلى العالم إلا لينبهه على أصولها وطريقة النظر فيها، قال القاضي عبد الوهاب وعلى هذا جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب منهم، وفصل الجبائي فقال يجوز في المسائل الاجتهادية دون ما عداها كالعبادات الخمس، الحالة الثانية العالم الذي تعالى عن رتبة العامة بتحصيل بعض العلوم المعتبرة ولم يحط بمنصب الاجتهاد، فالمختار أن حكمه حكم العامي الصرف لعجزه عن الاجتهاد.

وقال قوم لا يجوز له ذلك ويجب عليه معرفة الحكم بطريقة لأن له صلاحية معرفة طرق الأحكام بخلاف العامي.

واستدل المصنف على جواز الاستفتاء للعامي سواء كان عامياً صرفاً وهو المذكور في الحالة الأولى أو عالماً وهو المذكور في الثانية بوجهين.

أحدهما إجماع السلف عليه إذ لم يكلفوا العوام في عصر من الأعصار

بالاجتهاد بل قنعوا منهم بمجرد أخذ الأحكام من أقوالهم من غير بيان ما أخذها، فإن قلت دعوى قيام الإجماع على إفتاء المستفتين صحيحة ولكن من أين لكم أن المستفتين لم يسألوا عن بيان المأخذ، قلت لم ينقل ذلك ولا لأم أحد العوام على تركهم السؤال عن وجه دلالة الدليل و يعلم قطعاً أنهم كانوا لا يذكرون الدليل عند الافتاء مع علمهم بجهل المستفتى به، والثاني أن وجوب ذلك عليهم يؤدي إلى تفويت معائشهم واستضرارهم بالاشتغال بأسبابه. وذلك مؤذن باختلال نظام العالم وفساد الأحوال، فإن قلت هذا يقتضي أن لا يجب النظر في أصول الدين وأن يجوز فيه التقليد لأنا نعلم أن الصحابة والتابعين ما كانوا يلومون من لم يتعلم علم الكلام بل ربما لاموا المشتغل به مع أنه يلوم منه تعطيل أمور المعايش لأن غموض أدلة الأصول أكثر (قلت) إن سلمنا عدم جواز التقليد فيه فالفرق أن مطالبة معدودة محصورة لا تتكرر وأكثر أدلتها قواطع تحمل الطبع السليم على الإذعان لها بخلاف الأحكام الفرعية فإنها غير متناهية وأكثر أدلتها ظنون تضطرب بحسب الأذهان فكان تحصيل رتبة الاستدلال فيها محتاجاً إلى الانقطاع عن الاشتغال بغيرها فأرى إلى ما ذكرناه، واحتج الجبائي بأن الحق في المسائل الاجتهادية متعدد بخلاف غيرها فإنه واحد، فالتقليد فيه لا يؤمن من الوقوع في غير الحق، والجواب بعد تسليم أن كل قول في المجتهدات حق أنه لا يؤمن فيها أيضاً من الوقوع في الخطأ لاحتمال تقصير المجتهد في الاجتهاد أو أن لا يجتهد أو يفتي بخلاف اجتهاده.

(تنبيه) ذهب معظم الأصوليين إلى أن القول بأن العامي مقلد للمفتي فيما يأخذ منه، لأن التقليد إن عرف بأنه قبول قول القائل بلا حجة فقد تحقق ذلك، إذ ليس قوله في نفسه بحجة وإن عرف بأنه قبول قول القائل مع الجهل بأخذه تحقق في قول المفتي أيضاً.

قال القاضي في مختصر التقريب والذي نختاره أن ذلك بتقليد أصلاً، فإن قول العالم حجة في حق المستفتى نصبه الرب تعالى علماً في حق العامي وأوجب عليه العمل به، كما أوجب على المجتهد العمل باجتهاده واجتهاده علم علمه، وقوله علمٌ على المستفتى ويخرج لك من هذا من لا يتصور تقليد مباح في الشرعية لا في

الأصول ولا في الفروع إذ التقليد على ما عرفه القاضي هو اتباع على من لم يقم باتباعه حجة ولم يستند إلى علم، قال ولو شاع تسمية العام مقلداً مع أن قول العالم في حقه واجب الاتباع جاز أن يسمي التمسك بالنصوص وغيرها من الدلائل مقلد (قوله) دون المجتهد هذا هو الحال الثاني، وهو أن يبلغ المكلف رتبة الاجتهاد فإن كان قد اجتهد في المسألة ووضح في ظنه وجه الصواب لم يقلد غيره بلا ريب، وإن لم يكن قد اجتهد فيها فهي مسألة الكتاب وقد اختلفوا فيها على مذاهب.

الأول المنع من التقليد مطلقاً وإليه ذهب أكثر الفقهاء وجمع من الأصوليين منهم القاضي واختاره المصنف تبعاً للإمام وهو المختار عند الآمدي وابن الحاجب، والثاني التجويز مطلقاً وعليه سفيان الثوري وأحمد واسحاق، والثالث يجوز تقليد الصحابة فقط، والرابع يجوز تقليد الصحابة والتابعين دون غيرهم، والخامس يجوز تقليد العالم لأعلم منه ولا يجوز لمساويه ودونه وإليه ذهب محمد ابن الحسن، والسادس يجوز له التقيد فيما يخصه دون ما يفتي به، والسابع أنه يجوز فيما يخصه إذا خشي فوات الوقت، باشتغاله بالحادثة وهو رأي أبي العباس ابن سريج:

والثامن أنه يجوز للقاضي دون غيره، واستدل المصنف على أن المجتهد لا يجوز له التقليد مطلقاً بأنه مأمور بالاعتبار في قوله تعالى فاعتبروا، فإذا تركه يكون تاركاً للمأمور به فيعصى ولا يرد العامي لأنه خرج من عموم الأمر بدليل عجزه عن الاجتهاد هذا إن جعلناه مقلداً وإن لم نجعله مقلداً كما قال القاضي فلا سؤال وجعل الآمدي المعتمد في المسألة أن يقال جواز تقليد المجتهد للمجتهد حكم شرعي فلا بد عليه من دليل، والأصل عدم ذلك الدليل فعلى مدعية بيانه والقياس على العامي لا يصلح أن يكون دليلاً لما عرفت من الفرق، ولمعارض أن يقول القول بوجوب الاجتهاد على المجتهد فيما نزل به من الوقائع مطلقاً وحرمة التقليد عليه حكم شرعي فلا بد عليه من دليل وعلى مدعيه بيانه.

قوله: قيل معارض أي عارض الخصم الاستدلال على منع التقليد للمجتهد بأوجه:

الأول قوله تعالى ﴿فاسألوا أَهْلَ الذِكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُون﴾ (١) والعالم قبل أن يجتهد لا يعلم فوجب تجويز الاجتهاد له.

والثاني قوله تعالى ﴿أَطيعُوا اللهَ وأَطِيعُوا الرَّسُوْلَ وَأولي الأَمْر مِنْكُم﴾ (٢) والعلماء هم أولوا الأمر لأن أمورهم تنفذ على الأمراء والولاة.

والثالث: إجماع الصحابة. روى أحمد عن سفيان بن وكيع بن الجراح قال حدثنا قبيصة قال حدثنا أبو بكر بن عياش عن عاصم عن وائل قال قلت لعبد الرحمن بن عوف كيف بايعتم عثمان وتركتم علياً فقال ما ذنبي قد بدأت هكذا لعلي فقلت أبايعك على كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وسيرة أبي بكر وعمر فقال فيما استطعت ثم عرضت ذلك على عثمان فقال نعم فقد التزم عثمان ذلك بمحضر من عظام الصحابة من غير نكير عليه فكان إجماعاً على جواز أخذ المجتهد بقول المجتهد الميت وإذا ثبت في الميت ثبت في الحي بطريق الأولى.

وأجاب المصنف عن الأول بأنه عام مخصوص بالمقلدين وإلا لوجب الاجتهاد على المجتهد بعد أجتهاده لأنه بعد الاجتهاد أيضاً ليس بعالم بل هو ظان وذلك باطل بالإجماع، ولقائل أن يقول «المراد بقوله إن كنتم لا تعلمون» إن كنتم غير ذوي علم وذوي العلم صادق على من يتوصل إلى الأحكام بمسالك الظنون وهذا واضح، بل الجواب أن السؤال مشروط بعدم العلم ولم يوجد في المجتهد لأنه عالم، وقولكم قبل الاجتهاد لا يعلم، قلنا لا يخرج عن كونه عالماً بغيبوبة المسألة عن ذهنه مع تمكنه من معرفتها من غير احتياج إلى غيره.

وأجاب الإمام أيضاً بأن ظاهر الآية يقتضي وجوب السؤال على المجتهد وهو غير واجب بالاتفاق، قلت: وفي دعوى الاتفاق نظر فإن القائل بتجويزه إذا ضاق الوقت لا بد وأن يوجبه عليه والحالة هذه، ولعله مراده بالاتفاق اتفاق الخصمين المانع مطلقاً ومقابلة لأن البحث في هذا الدليل بينهما.

---

(١) سورة الأنبياء آية (٧).

(٢) سورة النساء آية (٥٩).

وأجاب المصنف عن الثاني بأن الآية الأولى دلت على وجوب الطاعة في الأقضية والأحكام جمعاً بين الأدلة وأيضاً المتبادر إلى الفهم من إطلاق أولى الأمر والأمراء والحكام.

وأجاب عن الثالث بأن المراد من سيرة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لزوم العدل والإنصاف والسنن المرضي في جميع الحالات لأنه من المتبادر إلى الذهن من السيرة وأيضاً في سند الحديث سفيان بن وكيع وقد قال فيه أبو زرعة متهم بالكذب.

قال (الثالثة: إنما يجوز في الفروع وقد اختلف في الأصول ولنا فيه نظر وليكن آخر كلامنا وبالله التوفيق).

(ش) هذه المسألة فيما يجوز فيه الاستفتاء وما لا يجوز فنقول أما الاستفتاء في الفروع فهو جائز على ما سلف فيه من الكلام وهو عمل العامي بقول المجتهد تقليداً فيه ما أوردناه عن القاضي والأصوليين.

وأما الاستفتاء في الأصول فذهب كثير من الفقهاء وبعض المتكلمين كعبيد الله بن الحسين العنبري والحشوية والتعليمية إلى جوازه وربما بالغ بعضهم فقال التقليد واجب والنظر في ذلك حرام، وذهب الباقون إلى عدم جوازه وأنه يجب على كل أحد معرفة الله وما يجب له من الأوصاف ويجوز عليه ويتقدس عنه، وكذلك جملة العقائد بالنظر والاستدلال ولما كان محل المسألة علم الكلام لم يطل المصنف فيها ولتقاوم الأدلة عنده لم يجزم بشيء بل قال إن له فيه نظراً ونحن نورد نزراً يسيراً من معتصمات الفريقين أما مجوزو التقليد فاحتجوا بوجوه، منها أن النظر في أصول الدين منهي عنه لقوله تعالى ﴿مَا يُجادِلُ فِي آياتِ اللهِ إلا الذِينَ كَفَرُوا﴾ (١) ﴿مَا ضَرَبُوه لَكَ إلا جَدَلاً بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ (٢) والنظر يفضي إلى فتح باب الجدال، وروى أنه ﷺ نهى

---

(١) سورة غافر آية (٤).

(٢) سورة الزخرف آية النحل (٥٨).

الصحابة لما رآهم يتكلمون في مسألة القدر واذا كان منهياً عنه فلا يكون واجباً، فيكون التقليد جائزاً.

وأجيب عنه بمنع كون النظر منهياً عنه والآيات محمولة على النهي عن الجدال بالباطل جمعاً بين الادلة فإن قوله تعالى ﴿وَجَادِلْهُم بالتي هِيَ أَحْسَن﴾ [1](وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الكتَابِ إلاَ بالتَّي هِيَ أَحْسَن﴾[2] واثنى الله تعالى على الناظرين بقوله ﴿وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَواتِ والأَرْضِ﴾[3] وأما الحديث فلعل النبي ﷺ لما علم صحة اعتقادهم وحقيقة يقينهم بما تلقوه عنه وشاهدوا من المعجزات الخوارق علم أن الجدال بعد ذلك لا يفيد شيئاً وربما ورث شكا فنهاهم لذلك، أما الشارح الذي لم يثبت عنده شيء فكيف لا يجب عليه السعي في إثبات يقينه والذب عن تأكيد دينه.

ومنها أن النظر فيه مظنة الوقوع في الشكوك والشبهات والخروج إلى البدع، وأجيب بأن التقليد لا بد أنه ينتهي إلى النظر والاستدلال لامتناع التسلسل وحينئذ ما ذكرتم من المحذور لازم التقليد مع زيادة محذور احتمال كذب المقلد فيا أخبر به المقلد عن اعتقاده، وأما المانعون منه فاعتصموا بوجوه، منها أن تحصيل العلم في أصول الدين كان واجباً على النبي المصطفى ﷺ بقوله (فاعلم أنه لا إله إلا الله) فيكون واجباً على أمته بقوله فاتبعوه، ومنها أن التقليد مذموم شرعاً في قوله تعالى حكاية عن قوم في معرض الذم لهم ﴿إنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أمَّةٍ وَإنَّا عَلى آثارِهِم مُقْتَدُون﴾[4] ووجوه الحجج في المسألة عديدة وقد ذكرنا أن محلها علم الكلام فمن أراد الإحاطة به فهو محال على كتبه وبنجاز هذه المسألة تم هذا الشرح المبارك اسأل الله تعالى أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم موجباً للفوز لديه وأن يعم النفع به بمحمد وآله وصحبه.

وقد راعينا فيه جانب التوسط لأن الكتاب مختصر فالأليق بشارحه أن يحذو حذوه ولا يتعدى ممشاه فوق خطوة وقد كنا نروح و نغدو على المسألة وربما لم

---

(١) سورة النحل آية (١٢٥).
(٢) سورة العنكبوت آية (٤٦).
(٣) سورة آل عمران آية (١٩١).
(٤) سورة الزخرف آية (٢٣).

نخرج عن حد الشرح قدر أنملة وفي النفس حزازات من مباحث نترك ذكرها خشية التطويل ونسلك في الاضراب عنها سبيل غيرنا.

وإن كنا لا نرتضي تلك السبيل على أنا لم نأل جهداً فيما وضعناه ولم نرض إلا أن نحله محل النجم وفي الظن أنا ما انصفناه فإنا لم نغادر صغيرة ولا كبيرة مما يطالب الشارح بها إلا وقد جمعناها فيه مع زيادات من نقول وفوائد يهيم الفهم إذا سمعها طربا و ينطق شاكرها ملء فيه ومباحث ما للبدر الكوامل إلا ما تطلع ولا العرب الأفراب إلا ما تفوه به بنات فكرها وتسمع، لكن الكتاب مع أن الروض المبدعة ازهاره والواضح الجلي الذي ينضال لديه النهار، وانواره لم يعن على نفسه لقلة ما أودع فيه من المسائل ولم يبن عن جمع كبير فلم نهتم له ولا به وكيف لا وقد كنا نكتب فيه بأطراف الانامل ونجيء إليه وقد سلمنا الطيب وقالت النفس حطة وتعد عليه فنقول من رأى القلم يكتب والمهمة تملى عليه أما القلم قد أبل وليس في تلك شطة وفي عزمي والله الميسر أن أضع شرحا على مختصر ابن الحاجب بسيطا لا عذر لي إذا لم آت فيه بالعجب العجاب محيطاً بهذا العلم على أتم وجه لا أميط عنه إلا القشر عن اللباب و الله المسؤول أن يوفقنا لصالح الاعمال ويجمعنا على العلم و نشره في كل حال بمنه وكرمه إنه المرجو خيره المأمول بسره والحمدلله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيراً إلى يوم الدين.

قال المصنف أيده الله فرغت منه صبيحة يوم الجمعة السادس عشر من صفر المبارك سنة اثنين وخمسين وسبعمائة احسن الله تقضيها بالمدرسة العادلية منزل سيدي ووالدي أحسن الله إليه من دمشق المحروسة وكتب مؤلفه عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي السبكي الشافعي أصلحه الله تعالى وكان له والحمد الله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين وحسبنا الله ونعم الوكيل.

مراجع التحقيق

١ ــ التفسير وعلوم القرآن

١ - القرآن الكريم.

٢ - الاتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي (م ٩١١ هـ) ط. المشهد الحسيني.

٣ - أحكام القرآن للإمام الشافعي محمد بن ادريس (م٢٠٤هـ) تحقيق الشيخ عبد الغني عبد الخالق. ط. السعادة.

٤ - أحكام القرآن للجصاص ــ أحمد بن علي (م. ٣٧ هـ) ط. عبد الرحمن محمد سنة ١٣٤٧ هـ.

٥ - أحكام القرآن لابن العربي ــ أبو بكر محمد بن عبدالله (م ٥٤٣ هـ) ط. عيسى الحلبي تحقيق علي محمد البجاوي سنة ١٣٧٦ هـ.

٦ - أسباب النزول للإمام السيوطي ــ ط. التحرير بالقاهرة.

٧ - تفسير ابن كثير ــ اسماعيل بن كثير القرشي (م ٧٧٤ هـ) ط. الشعب.

٨ - تفسير أبي السعود المسمى «ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم» للامام محمد بن مصطفى (م ٩٨٢ هـ) ط. عبد الفتاح مراد.

٩ - تفسير البيضاوي ــ المسمى «أنوار التنزيل لأسرار التأويل» للقاضي ناصر الدين عبدالله بن عمر البيضاوي (م ٦٨٥ هـ) ط. الجمهورية.

١٠ - تفسير الطبري ــ جامع البيان في آية القرآن ــ للإمام جعفر بن محمد ابن جرير الطبري (م ٣١٠ هـ) ط. بولاق سنة ٣٢٩ هـ.

١١ - تفسير الفخر الرازي ــ مفاتيح الغيب ــ للامام محمد بن عمر الحسين البكري (م ٦٦٦ هـ) ط. عبد الرحمن محمد.

١٢ - تفسير القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن ـ للامام محمد بن أحمد القرطبي (م ٦٧١ هـ) ط. دار الكتب المصرية ودار الشعب.
١٣ - مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني. ط. عيسى الحلبي.

٢ ـ الحديث وعلوم السنة

١٤ - بلوغ المرام من أدلة الأحكام للامام أحمد بن علي بن حجر (م ٨٥٢ هـ) وشرحه: سبل السلام لمحمد بن اسماعيل الصنعاني (م ١١٨٢) ط. مصطفى الحلبي.
١٥ - تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي للمبار كفوري محمد بن عبد الرحمن (م ١٢٥٣ هـ) ط. مصر.
١٦ - ترتيب مسند الإمام أحمد للشيخ البنا. ط. مصر ١٣٧١ هـ.
١٧ - تخريج أحاديث المنهاج للحافظ عبد الرحيم بن الحسين العراقي (م ٨٠٢ هـ) مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم (١٧٢) مجاميع..
١٨ - الجامع الصغير للامام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (م ٩١١ هـ) ط. الحلبي.
١٩ - ذخائر المواريث في الدلالة على الحديث ـ الشيخ عبد الغني النابلسي. ط. بيروت.
٢٠ - سنن أبي مراد داود ـ الإمام سليمان بن الأشعث (م ٢٧٥ هـ) ط. مصطفى الحلبي.
٢١ - سنن ابن ماجه ـ الإمام محمد بن يزيد (م ٢٧٣ هـ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. ط. عيسى الحلبي.
٢٢ - سنن البيهقي للامام أحمد بن الحسين على البيهقي النيسابوري (م ٤٥٨ هـ) ط. حيدر أباد الدكن ١٣٤٢ هـ.
٢٣ - سنن الترمذي للامام أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة (م ٢٧٠ ونيف هـ) تحقيق الشيخ أحمد شاكر. ط. مصطفى الحلبي.
٢٤ - سنن النسائي للامام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب (م ٣٠٣ هـ) ومعه زهر الربى للامام جلال الدين السيوطي. ط. مصطفى الحلبي.

٢٥ - شرح صحيح مسلم للامام أبي زكريا يحي بن شرف النووي (م ٦٧٦ هـ) طـ. الشعب.

٢٦ شرح معاني الآثار للامام الطحاوي. تحقيق الشيخ محمد سيد جاد الحق. طـ القاهرة.

٢٧ - صحيح البخاري للإمام محمد بن اسماعيل البخاري (م٢٥٦ هـ) حاشية السندي ط. عيسى الحلبي.

٢٨ - صحيح مسلم للإمام مسلم بن الحجاج القشيري (م٢٦١ هـ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ط. عيسى الحلبي.

٢٩ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري للامام محمد بن علي بن حجر العسقلاني (م ٨٥٢ هـ). المطبعة الأميرية.

٣٠ - الفتح الكبير في ضم الزيادات إلى الجامع الصغير للشيخ يوسف النبهاني. طـ. مصطفى الحلبي.

٣١ - مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ــ طـ. اليمنية سنة ١٣١٣ هـ.

٣٢ - مسند الإمام الشافعي ــ محمد بن ادريس ــ ط. العلمية سنة ١٣٢٧ هـ.

٣٣ - المعجم المفهرس لألفاظ الحديث من عمل المستشرقين وتصوير بيروت.

٣٤ - الموضوعات لابن الجوزي ــ عبد الرحمن بن علي (م ٥٩٧ هـ) طـ. السلفية بالمدينة المنورة.

٣٥ - الموطأ للامام مالك بن أنس ــ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. طـ. عيسى الحلبي.

٣٦ - الموطأ للامام مالك مع شرحه تنوير الحوالك للامام السيوطي. ط الحلبي.

٣٧ - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للامام محمد بن علي الشوكاني (م. ١٢٥٠ هـ) طـ مصطفى الحلبي.

كتب الأصول والفقه

٣٨ - الإبهاج بشرح المنهاج لتقي الدين علي بن عبد الكاف السبكي (م ٧٥٥ هـ) وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي (م ٧٧١ هـ) ط الأدبية.

٣٩ - الإبهاج بشرح المنهاج لتقي الدين السبكي وولده تاج الدين. مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم (٤٨٤) أصول الفقه.

٤٠ - الإبهاج بشرح المنهاج للسبكي وولده. مخطوط بدار الكتب تحت رقم (١ م) أصول الفقه.

٤١ - الإبهاج بشرح المنهاج للسبكي وولده مخطوط بدار الكتب تحت رقم (٣٠٠) أصول الفقه طلعت.

٤٢ - الأحكام في أصول الأحكام لسيف الدين علي بن أبي الآمدي (م ٦٣١ هـ) ط. الحلبي.

٤٣ - الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم علي بن أحمد (م ٤٥٦ هـ) ط. الإمام.

٤٤ - الأحكام السلطانية للماوردي علي بن محمد حبيب (م ٤٥٠ هـ) ط. الحلبي.

٤٥ - الأشباه والنظائر للسيوطي. ط. عيسى الحلبي.

- الأم للامام الشافعي محمد بن ادريس (م ٢٠٤ هـ) ط. بولاق والحلبي.

٤٦ - إرشاد الفحول للشوكاني محمد بن علي (م ١٢٥٠ هـ) ط. مصطفى الحلبي سنة ١٣٥٦ هـ.

٤٧ - أصول السرخسي أبي بكر محمد بن أحمد (م ٤٩٠ هـ) ط. دار الكتاب العربي سنة ١٣٧٢ هـ.

٤٨ - أصول الفقه للمرحوم الشيخ محمد أبو زهرة. ط. دار الفكر العربي.

٤٩ - أصول الفقه للخضري ــ الشيخ محمد بك. ط المكتبة التجارية سنة ١٣٨٥ هـ.

٥٠ - بدائع الصنائع للكاساني علاء الدين أبي بكر بن مسعود (م٥٨٧ هـ) ط. الإمام.
٥١ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد أبي الوليد محمد بن أحمد (م ٥٩٥ هـ) ط. الكليات الأزهرية سنة ١٢٨٦ هـ.
٥٢ - البرهان لإمام الحرمين عبد الملك بن يوسف الجويني (م ٤٧٧ هـ) مصورة بدار الكتب المصرية برقم (٦٢٥) أصول.
٥٣ - تنقيح الفصول للقرافي أحمد بن ادريس بن عبد الرحمن «م ٦٨٤ هـ» مع شرحه للامام نفسه ط. الكليات الأزهرية.
٥٤ - حاشية ابن عابدين ـــرد المحتارـــ للعلامة محمد أمين الشهير بابن عابدين. ط. الحلبي ١٩٦٦ م.
٥٥ - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير محمد عرفه الدسوقي. طبعة عيسى الحلبي.
٥٦ - حاشية البناني على شرح المحلي جلال الدين محمد بن أحمد (م ٨٦٤ هـ) على جمع الجوامع لعبد الوهاب السبكي (م ٧٧٤ هـ) ط. الحلبي.
٥٧ - حاشية الشيخ حسن العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع. ط. التجارية.
٥٨ - الرسالة للامام الشافعي تحقيق الشيخ أحمد شاكر. ط. مصطفى الحلبي.
٥٩ - روضة الناظر لابن قدامة عبدالله بن أحمد (م ٦٢٠ هـ) ط. السلفية سنة ١٣٤٢ هـ.
٦٠ - رفع الحاجب عن ابن الحاجب للامام تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (م ٧٧١هـ) مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم (٤٥٥) أصول.
٦١ - سلم الوصول على نهاية السول للشيخ محمد بخيت المطيعي. ط. السلفية.
٦٢ - فتح القدير للكمال بن الهمام (م ٨٦١ هـ) ط التجارية.

٦٣ - قواعد الأحكام في مضالح الأنام للإمام عز الدين بن عبد السلام «م ٦٦٠ هـ» ط. التجارية.

٦٤ - اللمع للشيرازي ابراهيم بن علي بن يوسف «م ٤٧٦ هـ» ط. مصطفى الحلبي.

٦٥ - المجموع للنووي ــ شرح المهذب للشيرازي: للإمام محي الدين النووي «٦٧٦» ط. زكريا علي يوسف.

٦٦ - المحصول للامام الرازي محمد بن عمر بن الحسين «م ٦٠٦ هـ» مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم «٢٢٤٧».

٦٧ - المحصول للامام الرازي مخطوط بمكتبة كلية الشريعة الجزء الأول تحقيق الدكتور طه جابر.

٦٨ - المحلى لابن حزم علي بن أحمد (م ٤٥٦ هـ) ط. الجمهورية.

٦٩ - مختصر المنتهى لابن الحاجب عثمان بن عمر (م ٦٤٦ هـ) مع شرح العضد وحاشية السعد ط. الكليات الأزهرية بتحقيق شعبان محمد اسماعيل.

٧٠ - المستصفى للإمام محمد بن محمد الغزالي (م ٥٠٥ هـ) بولاق التجارية.

٧١ - مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت لعبد العلي محمد بن نظام الدين. ط. بولاق.

٧٢ - المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري محمد بن علي الطيب (م ٤٣٦ هـ) ط. دمشق سنة ١٩٦٤ م.

٧٣ - معراج المنهاج للجزري ــ محمد بن يوسف بن عبدالله (م ٧١١ هـ) مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم (٦٥) أصول وبمكتبة الأزهر تحت رقم (٢٣٣).

٧٤ - المغني لابن قدامة عبدالله بن أحمد المقدسي «م ٦٢٠ هـ» ط الجمهورية.

٧٥ - مغنى المحتاج للامام محمد الشربيني الخطيب (م ٧٧٥ هـ) ط مصطفى الحلبي.

٧٦ - منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب عثمان ابن عمر (م ٦٤٦ هـ) الخانجي سنة ١٣٢٦ هـ.
٧٧ - المنقول من تعليقات الأصول للغزالي محمد بن محمد «تحقيق محمد حسن هيتو» ط. دمشق.
٧٨ - الموافقات للشاطبي ابراهيم بن موسى اللخمي (م ٧٩٠ هـ) ط صبيح.
٧٩ - مفتاح الوصول في بناء الفروع على الأصول لابن التلمساني محمد بن أحمد (م ٧٧١ هـ) ط. دار الكتاب العربي بمصر.
٨٠ - مناهج العقول ــ شرح منهاج الوصول ــ للبدخشي: محمد بن الحسن. ط صبيح على الإسنوي.
٨١ - منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي (م ٦٨٥هـ) ط صبيح بتحقيق المرحوم الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد.
٨٢ - المهذب للشيرازي ــ ابراهيم بن علي أبي اسحق (م ٤٧٦ هـ) ط. عيسى الحلبي.
٨٣ - نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول للمرحوم الشيخ عيسى منون. ط. المنيرية.
٨٤ - نهاية السول بشرح منهاج الوصول للإسنوي جمال الدين عبد الرحيم (م ٧٧٢ هـ) ط. صبيح والأدبية.

التاريخ والتراجم والسير

٨٥ - الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر ــ يوسف بن عبدالله (م ٤٦٣ هـ) ط. النهضة.
٨٦ - أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير علي بن محمد (م ٦٣٠ هـ) ط. الشعب.
٨٧ - الإصابة في حياة الصحابة لابن حجر ــ أحمد بن علي (م ٨٥٢ هـ) ط. الكليات الأزهرية.
٨٨ - الأعلام لخير الدين الزركلي ط المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٧ م.

٨٩ - إغاثة الأمة بكشف الغمة للمقريزي. ط شركة الطباعة بحمص سنة ١٩٦٣ م.
٩٠ - الأنساب لابن السمعاني ـ عبد الكريم بن محمد (م ٥٦٢ هـ) ط. الهند سنة ١٩٦٣ م.
٩١ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين السيوطي (م ٩١١ هـ) تحقيق أبي الفضل إبراهيم. ط. عيسى الحلبي سنة ١٩٦٤ م.
٩٢ - البداية والنهاية لإسماعيل بن كثير (م ٧٧٤ هـ) ط. القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ.
٩٣ - تاريخ بغداد للخطيب للبغدادي ـ أحمد بن علي (م ٤٦٣ هـ) ط. القاهرة سنة ١٣٤٩ هـ.
٩٤ - تاريخ الأدباء المسمى: نزهة الألباء في طبقات الأدباء لابن الأنباري عبد الرحمن بن محمد (م ٥٧٧ هـ) ط. جمعية إحياء مآثر العرب.
٩٥ - تاريخ العرب للمستشرق ل. أ ـ نقله إلى العربية عادل زعيتر.
٩٦ - تبصير المنتبه بتحرير المشتبه لابن حجر، أحمد بن علي (م ٨٥٢ هـ) ط. مصر.
٩٧ - تبيين كذب المفتري لابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله (م ٥٧١ هـ) ط. القدس سنة ١٩٢٧ م.
٩٨ - تذكرة الحفاظ للذهبي محمد بن أحمد بن عثمان (م ٧٤٨ هـ) ط. الهند سنة ١٣٣٣ هـ.
٩٩ - تقريب التهذيب لابن حجر أحمد بن علي (م ٨٥٢ هـ) تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف. ط. المدينة المنورة.
١٠٠ - تهذيب التهذيب لابن حجر. ط. الهند.
١٠١ - حسن المحاضرة للسيوطي ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط. عيسى الحلبي سنة ١٩٦٨ م.

١٠٢ - خطط المقيرزي المسمى المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقيرزي أحمد بن علي (م ٨٤٥ هـ) ط. التحرير.
١٠٣ - خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسما الرجال للعلامة الخزرجي. ط. القاهرة بتحقيق الشيخ محمود عبد الوهاب فايد.
١٠٤ - الدارس في أخبار المدارس للنعيمي. ط دمشق سنة ١٣٧٠ هـ.
١٠٥ - الدرر الكامنة لابن حجر ـ تحقيق الشيخ محمد سيد جاد الحق ـ دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٦ م.
١٠٦ - الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب: لبرهان بن فرحون. ط. القاهرة ١٣٢٩ هـ.
١٠٧ - ذيل العبر للذهبي والحسيني ـ تحقيق محمد رشاد عبد المطلب. ط. الكويت سنة ١٩٧٠ هـ.
١٠٨ - ذيل العيون الأ بناء في طبقات الأدباء لابن أبي أصبعية للدكتور أحمد عيسى بك ط. مصر سنة ١٩٤٢ م.
١٠٩ - الروض الأنف للسهيلي. ط الكليات الأزهرية.
١١٠ - السلوك في معرفة دول الملوك للمقيرزي ـ ط. دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٦ هـ.
١١١ - سيرة ابن هشام ـ تحقيق محي الدين عبد الحميد. ط. دار التحرير.
١١٢ - شذرات الذهب لابن العماد ـ عبد الحي بن أحمد «م ١٠٨٩هـ» ط القدس.
١١٣ - شرح المواهب اللدنية للعسقلاني للزرقاني: محمد بن عبد الباقي «م ١١٢٢ هـ» ط بولاق ١٢٧٨ هـ.
١١٤ - الشعر والشعراء لابن قتيبة عبدالله بن مسلم «م ٢٧٦ هـ» ط عيسى الحلبي.
١١٥ - الشيعة وفنون الإسلام للسيد حسن صدر الدين ـ ط صيدا سنة ١٣٣١ هـ.
١١٦ - طبقات الحنفية لطاش كبرى زاده ـ ط. العراق.

١١٧ - طبقات الشافعية للإسنوي ــ جمال الدين عبد الرحيم «م ٧٧٢هـ» ط الحسينية.
١١٨ - طبقات الشافعية لابن قاضي شبهة ــ مخطوط بدار الكتب المصرية برقم «١٥٦٨» تاريخ.
١١٩ - طبقات الشافعية لابن الملقن سراج الدين عمر بن علي «م ٨٠٤ هـ» مصور بمعهد المخطوطات العربية رقم «١١٣٩» تاريخ.
١٢٠ - طبقات الشافعية لابن هداية الله أبي بكر الكوراني «م ١٠١٤ هـ» ط. بيروت.
١٢١ - طبقات الفقهاء للشيرازي أبي اسحاق ابراهيم بن علي «م ٤٧٦ هـ» ط العراق.
١٢٢ - طبقات المفسرين لشمس الدين محمد بن علي الداودي «م ٩٤٥ هـ» ط. وهبه بالقاهرة.
١٢٣ - عيون الأخبار لابن قتيبة: عبدالله بن مسلم «م ٢٧٦ هـ» تصوير المؤسسة المصرية على دار الكتب.
١٢٤ - الفتح المبين في طبقات الأصوليين للشيخ عبدالله المراغي. ط المشهد الحسيني.
١٢٥ - الفتوحات الإسلامية للأستاذ السيد دحلان ــ الطبعة الأولى بمصر سنة ١٣٢٣ هـ.
١٢٦ - الفهرست لابن النديم. ط. القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ.
١٢٧ - الفوائد البهية في تراجم الحنفية للكندي. ط. السعادة بالقاهرة سنة ١٢٢٤ هـ.
١٢٨ - فوات الوفيات لابن شاكر ــ تحقيق الشيخ محي الدين عبد الحميد. ط القاهرة سنة ١٩٥١ هـ.
١٢٩ - الكافي في معرفة علماء مذهب الشافعي للخراجي ــ مخطوط بدار الكتب رقم (٩٠ م) تاريخ.
١٣٠ - الكامل لابن الأثير ــ عز الدين علي بن محمد (م ٦٣٠ هـ). ط. بولاق.

١٣١ - كشف الظنون لحاجي خليفة. ط. استانبول.
١٣٢ - اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير. ط القاهرة.
١٣٣ - مآثر العرب على الحضارة الأوروبية ــ جلال مظهر. ط. الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٠ م.
١٣٤ مختصر تاريخ العرب ــسيد أمين علي ــ نقله إلى العربية عفيفي البعلبكي. ط. بيروت.
١٣٥ - المختصر في أخبار النشر لأبي الفداءاسماعيل بن علي (م ٧٣٢ هـ) ط. الحسنية.
١٣٦ - معجم الأدباء لياقوت الحموي (م ٦٢٦ هـ) ط مصر.
١٣٧ - معجم البلدان لياقوت الحموي. ط لبنان سنة ١٩٦٨ م.
١٣٨ - معجم الشعراء للمرزباني. ط. القدس.

٢٢٢ - معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة. ط. عبيد بدمشق.
١٣٩ - مقدمة ابن خلدون ــ عبد الرحمن بن خلدون (م ٨٠٨ هـ).ط. عبد الرحمن محمد بمصر.
١٤٠ - المقفى للمقريزي ــ ميكرو فيلم بالجامعة العربية رقم (٥١٠) تاريخ.
١٤١ - مناقب الإمام الشافعي للرازي ــ محمد بن عمر (م ٦٠٦ هـ). ط العلامية.
١٤٢ - ميزان الاعتدال للذهبي. ط. عيسى الحلبي سنة ١٩٦٣ م.
١٤٣ - النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة لابن تغرى بردى (م ٨٧٤ هـ). ط. دار الكتب المصرية.
١٤٤ - نزهة الألباء في طبقات الأدباء لأبي البركات ابن الأنباري ط القاهرة سنة ١٩٦٧ م.
١٤٥ - نهاية الأرب في معرفة قبائل العرب للقلقشندي. ط. سنة ١٩٥٩ م: وفيات الأعيان لابن خلكان ــ أحمد بن إبراهيم (م ٦٨١ هـ). ط. القاهرة سنة ١٣٦٧ هـ.

٥ ـ اللغة والنحو والأدب

١٤٦ - أساس البلاغة للزمخشري ـ أبو القاسم محمود بن عمر. ط. دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٠ م.

١٤٧ تاج العروس للسيد مرتضى الزبيدي (م ١٢٥٠ هـ) تصوير لبنان.

١٤٨ الخصائص لابن جنى ـ أبو الفتح عثمان بن جنى (م ٣٩٢ هـ) ط. بيروت.

١٤٩ - شرح الأشموني على ألفيه ابن مالك للعلامة علي بن محمد الأشموني (م ٩٠٠ هـ) ط. عيسى الحلبي.

١٥٠ - شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك للقاضي عبدالله بن عقيل «م ٧٦١٩ هـ» ط. التجارية بتحقيق الشيخ محي الدين عبد الحميد.

١٥١ - شرح السيد الشريف الجرجاني على التصريف العربي. ط. حجازي بالقاهرة.

١٥٢ - شرح القصائد العشر لابن الخطيب التبريزي «م ٥٠٢ هـ» ط القاهرة.

١٥٣ - الصبح المنير في شعر أبي بصير. ط. أدلف حلز هوشن سنة ١٩٢٧ م.

١٥٤ - القاموس المحيط للفيروزابادي مجد الدين محمد بن يعقوب «م ٨١٠٧هـ» ط. مصر.

١٥٥ - لسان العرب لابن مندور جمال الدين محمد بن جلال «م ٧١١ هـ» ط. بيروت.

١٥٦ - مختار الصحاح للرازي محمد بن عبد القادر. ط. الأميرية بالقاهرة.

١٥٧ - المصباح المنير للفيومي أحمد بن محمد (م ٧٧٠ هـ) ط الأميرية.

١٥٨ - معجم مقاييس اللغة لابن فارس ـ ط عيسى الحلبي.

١٥٩ - المعرب من الكلام الأعجمي لأبي منصور الجواليقي (م ٥٤٠ هـ) ط دار الكتب المصرية بتحقيق الشيخ أحمد شاكر.

١٦٠ - مغني اللبيب لابن هشام جمال الدين عبدالله بن يوسف (م ٧٦١ هـ) مع حاشية الأمير. ط عيسى الحلبي.

٦ ــ مراجع مختلفة

١٦١ - التعريفات للجرجاني ــ علي بن محمد (م ٨١٦ هـ) مصطفى الحلبي.

١٦٢ - جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (م ٤٦٣ هـ) ط. المدينة المنورة.

١٦٣ - عصمة الأنبياء للامام فخر الدين الرازي (م ٦٠٦ هـ) سلسلة الثقافة الإسلامية سنة ١٩٦٤ م.

١٦٤ - الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي (م ٤٢٩ هـ) ط صبيح.

١٦٥ - اللؤلؤ المنظوم ومبادىء العلوم للشيخ محمد أبي عليان ــ ط. الحسنية بمصر.

١٦٦ - معجم المطبوعات العربية والمصرية لسركيس. ط بغداد.

١٦٧ - الملل والنحل للشهرستاني ــ محمد بن عبد الكريم (م ٤٦٧ هـ) ط مؤسسة الحلبي.

فهرس الجزء الثالث

من كتاب الإبهاج

الكتاب الرابع في القياس

الموضوع	الصفحة

الطرف الثاني

فيما يبطل العلية وهو ستة

الطرف الثالث

في أقسام العلة

الموضوع	الصفحة

الفصل الثاني

في الأصل والفرع

الكتاب الخامس

في دلائل اختلف فيها

وفيه بابان

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الفصل الثاني

في حكم الاجتهاد

الباب الثاني

في الإفتاء ـــ وفيه مسائل

تم الفهرس بحمد الله تعالى